40 / 1588
(2,2

Oo
Zü ; 4°
1588
<36600671480013
<36600671480013
Bayer. Staatsbibliothek

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

DRITTE AUFLAGE.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1857.

Gro 14075

6 III b

ERZIEHER AKADEMIE
DER
ADOLF-HITLER-SCHULEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

(4194)

INHALT.

	Seite
KRATYLOS	3
DER SOPHIST	85
DER STAATSMANN	169
DAS GASTMAHL	249
ANMERKUNGEN	315

PLATONS

WERKE.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

KRATYLOS.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

Viel Mühe hat den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn dieses Gespräch immer gemacht. Denn schwer schien es zu bestimmen, zu welcher Meinung über die Sprache er sich eigentlich bekenne, ob wirklich entweder zu der, welche die Sprache durch Verabredung und Vertrag entstehen lässt und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr als einem Naturerzeugniss innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt; oder ob er vielleicht gar heimlich jene andere Meinung zum Rükkhalt habe von einer göttlichen Einsezung der Sprache. Eben so wie man immer nicht recht wissen kann im Menon, ob die Tugend bloss geübt werde, also durch Gewöhnung zu einer verabredeten Weise entstehe, oder vielmehr gelehrt, also eingesehen als innere Nothwendigkeit, oder ob sie gar als eine Gabe der Götter über den Menschen komme nach ihrem Wohlgefallen und deshalb eigentlich das allein Gute sei. — Noch schwerer fiel es den grossen Mann zu vertheidigen über die ganz falsche Ableitung und Erklärung der Wörter, wo doch unter leider so vielen Beispielen kaum eines oder das andere auch nur Duldung, um nichts von Beifall zu sagen, finden kann. Denn wenn man auch entschuldigen will und bedauern, dass der bewunderungswürdige Mann aus Schuld der Zeiten so wenig lehrreiches und tüchtiges über einen so wichtigen Gegenstand zu sagen wusste: so reicht diese Auskunft doch nirgends hin, weil in der That die Unwissenheit zu gross ist, und sich auch wider unsern Willen immer etwas verachtendes einmischt in die Verwunderung darüber, dass derjenige, der so sehr darauf gedrungen, man solle wissen, wovon und wie sehr man nichts wisse, sich doch, wo er offenbar nichts wusste, in so leeres und unbedeutendes Spiel eingelassen habe. Dagegen ist nun freilich viel gewonnen durch die Entdekkung neuerer Zeiten, dass

dem Platon eben auch dies alles nur Spiel gewesen und Scherz, und dass man wie in mehreren seiner Werke so auch hier nur keine erhabene Weisheit suchen müsse. Nur ist es auch bei dieser Ansicht wiederum schwierig, den tiefsinnigen Mann zu rechtfertigen wegen einer solchen Masse schwerfälligen und leeren Scherzes, und wegen des beispiellosen Verfahrens seine unglükkliche Neigung zu Wortspielen auf eine so erstaunenswürdige Weise ausbrechen zu lassen; wie jeder Naturforscher erstaunen würde, von einer seltenen Steinart, die nur hie und da in kleinen Körnchen eingesprengt vorzukommen pflegt, plözlich ein ganzes ungeheures Lager anzutreffen. Und eine schwere Untersuchung ladet diese Entdekkung auf, nämlich den Ernst von dem Scherz zu scheiden, wenn man den Platon nicht des schlechtesten Scherzes beschuldigen will, nämlich bei ernsthaften Dingen sich ernsthaft zwar zu geberden, aber doch auch nur zum Scherz. Wer nun diese leztere Ansicht des Ganzen etwa nur auf Gerathewohl aufgegriffen hat, und sich nun entweder mit diesem allgemeinen zu begnügen gedenkt, oder auf eben solche Weise auch Kennzeichen aufzufinden zur Beurtheilung und Sonderung des Einzelnen, und so mit neuem Gaumen herumzuschmekken unter den alten Früchten und Zubereitungen, dem sei dies gern überlassen; uns aber ist nöthig einen andern Weg einzuschlagen, und lieber, als ob noch nichts darüber gesagt wäre, dem Werke selbst nachzugehen, ob es uns nicht verrathen will, was es eigentlich bedeute, und was auch jedes Einzelne darin uns werth sein soll.

Damit wir nun das wichtigere ruhiger betrachten können, mag es immer gerathen sein erst alles einzeln anzusehen, um aufmerksam darauf zu machen, was ernsthaft gemeintes sei und was Scherz. Zuerst, was Allem zum Grunde zu liegen scheint, dass die Sprache das Kunstwerkzeug des Dialektikers ist, und dass das Benennen der Natur der Dinge gemäss geschehen müsse, dies klingt zwar wunderlich, wenn man es so überhin hört: aber es ist zu ähnlich mit andern Untersuchungen, welche wir schon kennen, und gar zu sehr nach den Grundgesezen aller platonischen Speculation, als dass wir es nicht müssten für Ernst gelten lassen. Die Erläuterung aber, welche darauf folgt, durch mehr oder minder bekannte Eigennamen, welche auf Stand und Eigenschaften der Personen oder auf Begebenheiten in ihrem Leben zurükkgeführt werden, diese ist offenbar nicht auf dieselbe Weise Ernst, indem Sokrates sie späterhin selbst vernichtet durch die Bemerkung, die Art, wie einzelne Menschen benannt werden, sei nicht die Art wie den Dingen ihre Be-

nennungen zukamen, sondern man müsse sehen auf die Benennungen der Gattungen, des Allgemeinen und Ewigen. Dies nun ist wiederum offenbar Ernst, indem ja allerdings diese Namen die eine Hälfte des Kerns der Sprache bilden, wie sich dieser auch dem Hellenen gleich spaltete in Nennwörter und Zeitwörter. Wie aber nun das Gespräch dieser Spur weiter nachgeht, und die natürliche Richtigkeit der Nennwörter aufsucht zuerst in den Namen der Götter, welche so behandelt werden, dass man nicht recht sagen kann, sie hätten als Eigennamen mehr in den ersten Abschnitt gehört, dann in denen der Weltkörper und ihrer Verhältnisse, der Elemente, der Tugenden, der mancherlei anderen Erscheinungen des Gemüthes und endlich der Angeln alles Denkens und Erkennens selbst, dies alles ist wiederum, wenn wir es so im Ganzen ansehn, offenbar Scherz. Das ergiebt sich nicht nur aus der gewaltsamen Art mit den Wörtern umzugehn, aus dem ganz vernachlässigten Unterschied zwischen Stamm- und Beugungssilben und dem Vertauschen und Versezen von Buchstaben, so dass oft ein kaum ähnlicher Laut herauskommt, so wie aus dem unbegrenzten Antheil, welcher der Verschönerungssucht zugeschrieben wird an der damaligen Gestalt der Wörter so dass nach des Sokrates Geständniss sogar schon von Anfang an etwas mit hineingesezt worden, um die Bedeutung zu verbergen, also ganz gegen die vorausgesezte Natur der Sprache: sondern noch weit mehr erkennt man den Scherz an den Aeusserungen des Sokrates selbst; wie er spottet über diese Weisheit, als über eine ihm ganz fremde Eingebung, der er heute folgen, morgen aber sich davon reinigen wolle; wie er durch dasselbe Verfahren aus entgegengesezten Wörtern einen gleichen Sinn herausbringt, und also zeigt, dass es sich selbst aufhebt; wie er sich hier beruft auf barbarischen Ursprung oder zerstörende Wirkungen der Zeit, und späterhin dies selbst für Ausreden eines solchen erklärt, der keine ordentliche Rechenschaft geben wolle. Allein diese scherzhafte Masse führt doch wieder auf etwas ganz ernsthaftes, nämlich auf den Unterschied zwischen Stammwörtern und abgeleiteten, auf die Untersuchung, was doch eigentlich das Objekt der Darstellung sei in der Sprache, zum Unterschied von dem mimischen und musikalischen Gebrauch der Stimme, und wie nun dem gemäss in den Buchstaben die ursprüngliche Bedeutsamkeit müsse gesucht werden. Und ernsthaft ist dieses gewiss, weil Platon den Sokrates eine Theorie dazu entwerfen läfst, welche ganz jenen dialektischen Grundformen entspricht, die er schon im Phaidros vorgetragen hat. Wie nun aber dieses beispielsweise an einzelnen

Buchstaben erläutert und ihre Bedeutung aufgesucht wird, das kann man wieder kaum für Ernst erkennen, indem die Art, wie Sokrates dabei zu Werke geht, Jedem, der, auch nur oberflächlich, Aufgabe und Auflösung gegeneinander hält, wie unsere Anmerkungen stellenweise werden thun müssen, sehr leichtfertig vorkommen muss, ja ihm selbst nur ins Blaue hinein und lächerlich erscheint nach seiner Versicherung. Und wer etwa meint, nur deshalb gerathe alles so bunt und wunderlich, und werde absichtlich lächerlich gemacht, weil die Heraklitcische Lehre als der Sprache zum Grunde liegend mit Gewalt solle erwiesen werden, der verhehle sich doch nicht, dass in den wenigen Beispielen aus welchen eine eleatische Denkungsart erhellen soll, alles abentheuerliche eben so sehr angehäuft ist. Wem aber etwa sonst die angegebenen Gründe des Urtheils nicht genügen, der gehe nur, um Ernst und Scherz sicher zu scheiden, ganz einfältig dem Euthyphron nach, und halte sich überzeugt, wo dieser mit im Spiele ist, und die Weisheit auf diesen zurükkgeführt wird, da befinde er sich gewiss im Gebiete des Scherzes. Auch hieraus wird sich denn nicht minder der Ernst erkennen lassen, von wo er ausgeht und wie weit er sich, unzugänglich jenem lustigen Gespenst, erstrekkt. Es wird sich auf alle Weise gewiss dasselbige ergeben, dass Platon sich nur das Besondere jener Sprachbehandlung abgestekkt hat, um wer weiss welche Komödie aufzuführen, alles Allgemeine aber eben so ernsthaft zu nehmen ist wie der Kern eines jeden platonischen Gespräches. Dies muss den nicht ganz unkundigen Leser des Platon schon geneigt machen, jenes vor der Hand auf sich beruhen zu lassen als eine nur aus dem Ganzen vielleicht verständliche Nebensache, das Verständniss des Ganzen aber, wenn es recht soll gewürdiget werden, bei dem andern Ende anzufangen, und in dem Kratylos eine ähnliche Anordnung zu vermuthen, wie in dem Euthydemos, wo auch eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar in einander gewebt sind.

Betrachten wir nun abgesondert von jenem den ernsthaften Inhalt des Werkes, so erscheint schon die Untersuchung über die Natur der Sprache nicht mehr als das einzige, wiewol sie allerdings am meisten und wunderbar genug ins Auge fällt. Denn da sonst die Gegenstände der platonischen Untersuchung in mehreren Werken wiederkehren, und nachdem sie zuerst behandelt worden, späterhin noch einmal aus einem andern Gesichtspunkt angesehn oder sonst in ein helleres Licht gesezt werden, bis sie als ganz ins klare gesezt in das grosse alles umfassende Werk aufgenommen

werden: so haben wir gar keine Spur, dass jemals dieser Faden, von dem man warlich nicht sagen kann, dass er hier zu Ende gesponnen worden, wieder sei angeknüpft worden; und hätte das Schikksal uns dieses eine Gespräch missgönnt, so würde der Gegenstand gänzlich fehlen, und wir würden sagen müssen, Platon habe sich zu der Sprache verhalten als ein ächter Künstler, vortrefflich nämlich verstanden sie zu gebrauchen und auf eine eigenthümliche Weise für sich auszubilden, gar nicht aber etwas darüber zu sagen. Was freilich auch jezt noch, ungeachtet dieser Verlust uns nicht getroffen, Viele meinen, wir aber keinesweges. Denn sehen wir zu, wie er die Meinung des Hermogenes angreift, und statt eines auf Gerathewohl zusammengerafften nur durch Verabredung bestätigten die Sprache darstellt als ein nach Anleitung einer inneren Nothwendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem gebrauchenden Künstler zu beurtheilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensezung und Verwandtschaft der Töne vergleicht mit der Verwandtschaft und den zusammengesezten Verhältnissen der Dinge, und beide als neben einanderlaufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewiss in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge aufzusuchen befiehlt: so müssen wir gestehen, dies gehört zu dem tiefsinnigsten und grössten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden.

Schwächer allerdings und auch nur als eine Ausrede dessen, der nicht völlige Rechenschaft zu geben weiss, erscheint dasjenige, was Sokrates gegen Kratylos von der Nothwendigkeit neben dem natürlichen auch noch ein willkürliches nur durch Verabredung verständliches Element in der Sprache anzunehmen vorträgt; allein wol nur deswegen erscheint es so, weil es schwerer ist zu verstehen, und als nur angedeutet einer Fortsezung bedarf. Denn wenn man erwäget, dass dieser ganze Beweis davon ausgeht, dass in der Bezeichnung ein besseres und ein schlechteres gesezt wird, und zwar nicht das bessere in der einen und das schlechtere in der andern Sprache, indem jede, von den ersten Sprachelementen an, ein durchaus eigenthümliches ist, sondern beides in derselben durch Vergleich dessen was innerhalb einer jeden sich verändert, also in Beziehung auf ihr Werden und Fortschreiten: so sieht man, dass das willkürliche darin, nach den eigenen Grundsäzen des Platon über das Werden, als ein leerer Schein verschwinden muss, sobald

man nur aus dem, was er über das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss sagt, in seinem Geiste weiter folgert; so jedoch, dass wir unentschieden lassen müssen, ob er dieses nur vorläufig so aufgestellt habe, um den Leser das weitere selbst finden zu lassen, oder ob er selbst es bis dahin nur so gesehen, wie denn allerdings das Aufgehen des positiven in dem natürlich nothwendigen bei unbekannteren Gegenständen nicht so leicht gesehen wird. Und dieses möchte denn dasjenige sein, worin Platon, ohne dass ihm etwas seiner unwürdiges begegnet wäre, aus Schuld der Zeiten vielleicht nicht so weit gekommen ist, als wir ihm den Weg vorzeichnen könnten. Wie dem aber auch sei, soviel ist deutlich, und jeder Unbefangene muss es sehen, nur durch die Aufhebung des Gegensazes zwischen der Meinung des Kratylos und der des Hermogenes sollte sich Platons Ansicht von der Sprache darstellen, aber die Art und Weise jener Aufhebung ist nur eben angedeutet, und Platon selbst scheint die Ausführung des Gegenstandes nach dieser Ansicht für etwas auf der einen Seite nicht mehr auf der anderen noch nicht mögliches gehalten zu haben.

Allein je mehr diese Sache nur angelegt, gar nicht zu Ende gebracht erscheint, um so weniger eignet sie sich nach der Weise des Platon dazu, der Gegenstand eines eigenen Werkes zu sein; sondern eher würde sie nur irgendwo beispielsweise, etwa wie die Redekunst im Phädros, angeregt worden sein. Daher muss nun Grund und Absicht des Werkes in noch andern Beziehungen gesucht werden, und Nachfrage angestellt, ob nicht in unserm Werke noch irgend etwas anderes sich findet, was hierüber Nachweisung geben könnte; und das zeigt sich dem Aufmerksamen bald. Denn wenn auch gleich die Darstellung der Natur der Sprache nicht zum Abschluss gedeiht: so wird doch als unmittelbare Folgerung aus den ersten Grundlinien derselben soviel deutlich ausgesprochen, das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss sei ein solches, dass erstere auf keine Weise, auch nicht wenn man ihren göttlichen Ursprung für einen Augenblikk annehmen wollte, als Quelle der lezteren, und zwar weder der ursprünglichen, des Erfindens, noch der abgeleiteten, des Erlernens, könne angesehen werden; sondern wenn ein abhängiges Verhältniss statt finden solle, eher die Sprache nur als ein Product der Erkenntniss und als durch sie bedingt zu betrachten sei. Beachten wir nun zugleich dieses, wie in dem ironischen Theil die Etymologie gebraucht wird, um aus der Sprache die Herakliteische Lehre zu rechtfertigen, so dass Sokrates auch ernsthaft zugiebt, diese Tendenz lasse sich nachweisen in der Sprache;

ferner wie durch das Ganze hindurch eine fortgesetzte Polemik gegen jene Lehre sich erstrekkt, mit welcher das Gespräch auch schliesst, wie es mit dem Annehmen eines bleibenden und für sich bestehenden anfing: so haben wir unstreitig den Punkt gefunden, welcher hinreichendes Licht über das Ganze verbreiten kann, indem er uns einen solchen Zusammenhang desselben mit den vorhergehenden Gesprächen eröffnet, dass durch denselbigen Blikk die Absicht des Werkes deutlich und auch der Plaz bestimmt wird, den es in der Reihe der platonischen Productionen einzunehmen hat.

Jene Warnung nämlich, dass die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniss führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei entgegengesezten Ansichten die wahre sei oder die falsche, ist offenbar polemisch, und sezt voraus, dass ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden; und diese Polemik gehört wesentlich in jene Reihe von Bestrebungen, die Realität des Wissens und seine Ewigkeit und Unpersönlichkeit zu begründen, worin wir den Platon während dieser zweiten Periode begriffen sehen. Wo wir dieses Verfahren aufzusuchen haben, auch das scheint keine schwere Frage. So wie neben der wahren Philosophie auch unter den Schülern des Sokrates auf der einen Seite die blosse Empirie von einer niedern Denkungsart ausgehend bald wieder überhand nahm, und hiegegen Platon vorzüglich polemisirt im Gorgias und Theätetos, indem er zeigt, dass die Idee des Guten nicht abstrahirt sei von dem Gefühl des Angenehmen, und die Erkenntniss nicht abstamme von der sinnlichen Wahrnehmung oder auch der richtigen Vorstellung: so nahm auch auf der andern Seite unter ihnen wieder überhand das gehaltlose Spiel mit den ebenfalls durch Gesinnungslosigkeit ausgeleerten Formen der Philosophie, welches kaum einen andern Gegenstand behält, an den es sich heften kann, als die Sprache. Auch diese Ausartung kann von den beiden Gegensäzen, welche Platon immer im Auge hat, nur dem einen, der Ionischen Lehre zufallen; sie muss aber im Zusammenhange mit dieser gedacht auf eine zwiefache Weise erscheinen. Einmal nämlich, in wiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes, und in sofern missbrauchte sie die Formen der Sprache, um alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstetem Schwanken darzustellen, welches eben dasjenige ist was Platon uns im Euthydemos in seiner Nichtigkeit vorhält, und was der in der megarischen und eretrischen Schule wieder auflebenden Sophistik zur Last fällt. Dann aber auch, in wiefern diese Lehre selbst dogmatisch sein will, und daher nicht übel that, wenn sie es konnte,

zu zeigen, dass auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluss aller Dinge anerkenne. Allein hiebei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen. Denn dass die Sprache als Begründungsmittel oder Kanon der Erkenntniss auf gewisse Weise gebraucht worden, zeigt sich uns nicht eher als in der überwiegenden grammatischen Tendenz der stoischen Schule; und diese einzige Spur sollte man fast glauben nicht verfolgen zu dürfen. Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Anzeichen verlieren, nur bedenkt, wie vieles die Naturlehre der Stoiker aus dem Herakleitos entlehnt hat; wie Antisthenes als der Stifter nicht der Kyniker allein, sondern auch der Stoiker zu betrachten ist, nur dass diese mehr auf den Platon zurükkgegangen sind, von welchem sich jener, durch persönlichen Zwist verleitet, weiter getrennt hatte, als vielleicht ihre wissenschaftlichen Ansichten nothwendig gemacht hätten; wenn man hinzunimmt, dass Antisthenes das Werk des Herakleitos soll ausgelegt haben, ohne dass doch eine besondere Schrift von ihm darüber namhaft gemacht wird, dagegen aber mehrere unter seinen Werken vorkommen, welche offenbar die Sprache zum Gegenstand haben: so kann man kaum zweifeln, wer der eigentliche Gegenstand dieser Polemik sei.

Und hieraus erklärt sich auch bald, warum, ungeachtet der unmittelbare Gegenstand nur so unvollständig behandelt werden konnte, der Kratylos dennoch ein eignes Ganze geworden ist, und ein gerade so gebildetes. Nämlich das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss, worauf es vorzüglich ankam, beruht offenbar ganz auf der im Theätetos vorgetragenen Lehre vom Unterschied der Erkenntniss und der richtigen Vorstellung. Denn die Sprache, wie sie wirklich gegeben ist, steht hier ganz auf derselben Linie mit der Vorstellung, ja ist eigentlich ganz eins und dasselbe mit ihr; eben so sind die Wörter Zeichen und Abbild der Dinge, eben so ist ein genauer und undeutlicher, reiner und unreiner, heller und dunkler Abdrukk in ihnen möglich, eben so ist dem Irrthum in beiden sein Gebiet ausgespürt durch verwechselte Beziehung, ja sogar darin, dass auf die Zahlen als auf ein besonderes Objekt aufmerksam gemacht wird, stimmen beide überein. Dennoch wird Jeder der sich erinnert, welche Stelle dieser Unterschied im Theätetos einnimmt, gestehen, dass das wesentliche des Kratylos keinesweges als eine Abschweifung in jenes Gespräch konnte aufgenommen werden. Um so weniger auch darum, weil Platon eigentlich, um das zu sagen

worauf es ihm ankam, auch das Resultat des Menon bedurfte, welches wir hier auch vorausgesezt finden, dass nämlich die Erkenntniss eigentlich nicht durch Uebertragung aus Einem in den Andern übergehe, sondern finden und lernen für Jeden dasselbe sei, nämlich Erinnern. Eben so knüpft sich das festzusezende Verhältniss zwischen Sprache und Erkenntniss auch besonders noch an die Polemik gegen das wunderbare alles verwirrende Läugnen des Irrthums auf dem Gebiet der Vorstellung, welche Polemik wir im Theätetos begonnen und im Euthydemos fortgesezt finden. Nehmen wir nun den Reiz hinzu, den feindseligen Antisthenes mit einem vollen Maasse Spottes zu überschütten; so sehen wir gleichsam den Kratylos aus dem Theätetos und Euthydemos sich als ein eignes Ganze herausbilden, und durch seinen Charakter sowol als durch das was sich dem unmittelbaren Gegenstande anhängt, seine Stelle in dieser Reihe platonischer Werke sich sichern; denn er ist eben so wenig als der Euthydemos einer persönlichen Polemik allein gewidmet. Auch enthält er nicht nur Nachträge und Erläuterungen zu diesem und dem Theätetos — wie zum Beispiel bald anfangs die bestimmt wiederholte Erklärung gegen den Protagoras von einem Punkt aus, wo er ihm, um das Gespräch weiter zu bringen, im Theätetos selbst noch einen Ausweg gebahnt hatte, und gleich darauf die Art, wie er das eigenthümliche Wesen der im Euthydemos dargestellten Sophistik beschreibt, und weiterhin, wo der im Theätetos auch fallen gelassene Unterschied zwischen einem Ganzen und einem Gesammten aus dem Gegensaz des qualitativen und quantitativen erklärt wird, und mehr dergleichen Einzelheiten. Eben so wenig kann man sagen unser Gespräch lege nur die Einheit des theoretischen und praktischen eben so dar, wie wir sie durch den Theätetos und Gorgias und ihr Verhältniss zu einander gefunden haben — wiewol auch dies geschieht theils durch einzelne Andeutungen in dem etymologischen Theile, die sehr bestimmt an den Gorgias erinnern, theils durch die Art, wie auch hier zulezt die Realität des Schönen und Guten an die des Wissens sich anschliesst. Sondern ausser allem diesem führt der Kratylos auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwekke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hieher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältniss der Bilder zu den Urbildern, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniss zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältniss zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche un-

mittelbar vorbereitend ist auf den Sophistes. Zweitens wird, so wie im Euthydemos die königliche Kunst aufgestellt ist, deren Gegenstand nur das Gute schlechthin sein kann, als das um sein selbst willen seiende in der Identität des Gebrauchs und der Hervorbringung, alle andern einseitig nur hervorbringenden oder gebrauchenden Künste aber lediglich ihre Organe sind und ihre Untergebenen: so wird hier auf der andern Seite vorgestellt die Dialektik als die Kunst, deren Gegenstand das Wahre schlechthin ist in der Identität des Erkennens und Darstellens, alles andere hiehergehörige aber, und vorzüglich die Vorstellung und die Sprache nur ihr Organ. Diese Parallele nun zieht sichtlich das Band zwischen jenen scheinbar entgegengesezten enger zusammen, und eine Stufe höher gestellt erblikken wir schon deutlicher auf dem Gipfel den Philosophen als die Einheit des Dialektikers und des Staatsmannes. Ja in dieser Beziehung ist auch noch auf eine besondere Art der Kratylos in Verbindung gesezt mit dem Gorgias durch die wunderliche und dunkle, gewiss aber nur aus unserer Ansicht des Ganzen verständliche, Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesez und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesez, so dass Gesezgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden. Herbeigeführt ist dies dadurch, dass, wie Hermogenes sagt, die Sprache sei nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesez mehr in einanderlaufen bei den Hellenen als bei uns, eben so die Sophisten und die Aristippische Schule auch die sittlichen Begriffe für ein Werk der Willkür, und nur von aussen durch die Anordnungen des Gesezgebers und eben vermittelst der Sprache hineingebrachtes erklärten; Platon hingegen in dem sittlichen Urtheil wie in der Sprache dieselbe innere Nothwendigkeit findet, welche aber auch in beiden auf gleiche Art nur durch den Wissenden allein kann rein und vollkommen dargestellt werden. Und geht man dieser Andeutung nach: so eröffnet sich auch für das, was von dem willkürlichen Element in den Werken des Gesezgebers gesagt wird, eine weitere Anwendung.

Was nun den etymologischen grösstentheils ironischen Theil betrifft, wiewol sich hier ebenfalls, wenn auch nicht in den Etymologien, wenigstens doch in den Erklärungen derselben, manches ernsthaft gemeinte zerstreut findet: so würde man wie mild und treu, oder wie unbarmherzig und übertrieben die spottende Nachbildung ist, am besten beurtheilen können, wenn uns die erwähnten Schriften des Antisthenes, besonders die vom Gebrauch der

Wörter übrig geblieben wären, wo wir auch wahrscheinlich den Euthyphron wieder finden und Aufschluss über ihn erhalten würden. Denn wenn er nicht eine Person aus einem verspotteten Gespräch ist, so ist gar nicht abzusehen, wie er hieher kommt. Was aber das vorzüglichste ist, wir würden dann besser sehen können, was für andere Beziehungen hier noch mögen verstekkt liegen. Denn gewiss ist auch hier nicht alles auf den Einen gerichtet, der der Gegenstand des Spottes ist, sondern wie wir es auch bei dem Euthydemos gesehen haben, auch Selbstvertheidigung wird manches sein. Dies ist hier um so einleuchtender, da die Art, wie Platon die Sprache spielend gebraucht, Tadler genug mag gefunden haben, unter denen zumal, welche manches von diesem Spiel nicht sehr verschiedenes ernsthaft gebrauchten zu Beweisen ihrer Meinungen. Auch von dieser Seite muss es natürlich sein, hier das Spiel recht auf die Spize getrieben zu sehen, und gleichsam das lezte epideiktische dieser Art in unserem Gespräch zu finden, worin wunderliche Erklärungen, die anderwärts her genommen sind, durch noch wunderlichere eigene überboten werden.

Dieser etymologische Theil ist nun das Kreuz des Uebersezers geworden, und es hat ihm lange zu schaffen gemacht, einen Ausweg zu finden. Ueberall die griechischen Wörter hineinzubringen, schien unerträglich, und besser, den einmal deutsch redenden Sokrates deutsches deutsch ableiten zu lassen. Dagegen war dies mit den Eigennamen nicht möglich zu machen, sondern hier musste die Ursprache beibehalten werden, und indem nun beide Verfahrungsarten neben einander stehen, wird der Leser wenigstens Gelegenheit haben sich zu freuen, dass nicht irgend eine ausschliessend durch das Ganze hindurchgeht. Wie nun aber hier in Masse heraustritt was sonst nur einzeln vorkommt: so tritt dagegen, man kann es nicht läugnen, die Kunst der dialogischen Composition etwas zurükk; und wenn man den Kratylos mit dem Euthydemos vergleicht, dem er in so mancher Hinsicht am nächsten steht, so schlingt sich weit schöner in lezterem der Spott und der Ernst durcheinander. Hier hingegen scheint Platon fast ermüdet zu sein von der Fülle des philologischen Scherzes, so hart und abgebrochen sind im lezten Theile des Gespräches die Uebergänge; bald kehrt er nach kurzen Abschweifungen zu dem vorigen zurükk, mehr als ob es ein neues wäre, als mit Beziehung auf das schon gesagte; bald bringt er wirklich neues vor, aber völlig unvorbereitet hart an das vorige gesezt, auf eine Art von welcher man, wenn man bei dergleichen Stellen allein stehen bleibt, fast zweifeln

möchte, ob sie platonisch wäre. Von da an vorzüglich, wo die Bedeutung der Buchstaben aus einander gesezt worden, wird dies recht merklich. Allein das Ganze lässt keinerlei Zweifel an seiner Aechtheit zu, und man kann höchstens sagen, Platon sei von da an nur ungern zu seinem Gegenstande zurükkgekehrt und habe was noch zu sagen war, so leicht als möglich hingeworfen.

Von den Personen des Dialogs ist leider wenig zu sagen; Hermogenes als nicht reicher Bruder des reichen Kallias bekannt auch aus dem Xenophon; Kratylos wird nicht nur als Schüler des Herakleitos, sondern auch als Jugendlehrer des Platon genannt, eine Nachricht die freilich die Autorität der aristotelischen Metaphysik für sich hat, zum Glükk aber zu wenig Einfluss auf unser Gespräch, als dass wir nöthig hätten sie hier genauer zu prüfen.

KRATYLOS.

HERMOGENES. KRATYLOS. SOKRATES.

Hermogenes. Willst du also, dass wir auch den Sokrates zu 383
unserer Unterredung hinzuziehen?

Kratylos. Wenn du meinst.

Hermogenes. Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei ein Name, wie Einige unter sich ausgemacht haben etwas zu nennen, indem sie es mit einem Theil ihrer besonderen Sprache anrufen; sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Wörter, für Hellenen und Barbaren insgesammt die nämliche. Ich frage ihn also, ob denn Kratylos in Wahrheit sein Name ist, und er gesteht zu, ihm gehöre dieser Name. — Und dem Sokrates? fragte ich weiter. — Sokrates, antwortete er. — Haben nun nicht auch alle andern Menschen jeder wirklich den Namen wie wir jeden rufen? — Wenigstens der deinige, sagte er, ist nicht Hermogenes, und wenn dich auch alle Menschen so rufen. — Allein wie ich ihn nun weiter frage, und gar zu gern wissen will was er
eigentlich meinet, erklärt er sich gar nicht deutlich, und zieht mich 384
noch auf, wobei er sich das Ansehn giebt als hielte er etwas bei sich zurükk was er darüber wüsste, und wodurch er mich wenn er es nur heraussagen wollte auch zum Zugeständniss bringen könnte, und zu derselben Meinung wie er. Wenn du also irgendwie den Spruch des Kratylos auszulegen weisst, möchte ich es gern hören. Oder vielmehr, wie du selbst meinst, dass es mit der Richtigkeit der Benennungen stehe, das möchte ich noch lieber erfahren, wenn es dir gelegen ist.

Sokrates. Es ist ein altes Sprüchwort, Sohn des Hipponikos, dass das schöne schwierig ist, zu lernen wie es sich verhält; und so ist auch dies von den Wörtern kein kleines Lehrstükk. Hätte

ich nun schon bei dem Prodikos seinen Vortrag für funfzig Drachmen gehört, den man, wie er behauptet, nur zu hören braucht um hierüber vollständig unterrichtet zu sein, dann sollte dir nichts im Wege stehen sogleich das wahre über die Richtigkeit der Benennungen zu erfahren. Nun aber habe ich ihn nicht gehört, sondern nur den für eine Drachme, also weiss ich nicht, wie es sich eigentlich mit dieser Sache verhält. Gemeinschaftlich jedoch mit dir und dem Kratylos sie zu untersuchen bin ich gern bereit. Dass er aber läugnet Hermogenes sei in Wahrheit dein Name, damit merke ich beinahe dass er spöttelt. Denn er meint wol gar du möchtest gern reich werden aber gar nicht wie vom Hermes abstammend, verfehltest du es immer. Allein, wie ich eben sagte, es ist schwer dergleichen zu wissen, gemeinschaftlich aber müssen wir es vornehmen und zusehen, ob es sich so wie du meinst verhält, oder wie Kratylos.

Hermogenes. Ich meines Theils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen Andern darüber gesprochen, und kann mich nicht überzeugen, dass es eine andere Richtigkeit der Worte giebt, als die sich auf Vertrag und Uebereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle sezt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der lezte nicht minder richtig als der zuerst beigelegte, wie wir unsern Knechten andere Namen geben. Denn kein Name keines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Wörter zur Gewohnheit machen und gebrauchen. Ob es sich aber anderswie verhält, bin ich sehr bereit es zu lernen und zu hören nicht nur vom Kratylos, sondern auch von jedem Andern.

Sokrates. Vielleicht ist doch etwas in dem was du sagst, Hermogenes. Lass uns nur zusehen. Wie jemand festsezt jedes zu nennen, das ist denn auch eines jeden Dinges Name?

Hermogenes. So dünkt mich.

385 *Sokrates.* Nenne es nun ein Einzelner so, oder auch der Staat?

Hermogenes. Das behaupte ich.

Sokrates. Wie nun, wenn ich irgend ein Ding benenne, wie was wir jezt Mensch nennen, wenn ich das Pferd rufe, und was jezt Pferd, Mensch: dann wird dasselbe Ding öffentlich und allgemein Mensch heissen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere wiederum bei mir besonders Mensch, öffentlich aber Pferd. Meinst du es so?

Hermogenes. So dünkt es mich.

Sokrates. Wolan sage mir dies. Nennst du etwas wahr reden, und etwas falsch?

Hermogenes. O ja.

Sokrates. Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt was sie sind ist wahr, die aber, was sie nicht sind, ist falsch?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also findet dieses doch Statt, durch eine Rede aussagen was ist, und auch was nicht ist?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Die wahre Rede aber, ist die zwar ganz wahr, ihre Theile aber nicht wahr?

Hermogenes. Nein, sondern auch ihre Theile.

Sokrates. Und sind etwa nur die grösseren Theile wahr, die kleineren aber nicht? oder alle?

Hermogenes. Alle, denke ich doch.

Sokrates. Und kannst du wol einen kleineren Theil einer Rede sagen als ein Wort?

Hermogenes. Nein, dies ist der kleinste.

Sokrates. Also auch das Wort in einer wahren Rede wird gesagt?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und ist dann ein wahres, wie du behauptest?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und ist der Theil einer falschen Rede nicht falsch?

Hermogenes. Das behaupte ich.

Sokrates. Also kann man falsche Worte und wahre sagen, wenn auch solche Säze und Reden.

Hermogenes. Wie anders!

Sokrates. Und soll noch, was Jeder als eines Dinges Namen angiebt, auch eines jeden Name sein?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Etwa auch so viele Namen Einer sagt dass ein Ding habe, so viele hat es auch, und dann, wann er es sagt?

Hermogenes. Ich wenigstens, Sokrates, weiss von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, dass ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem andern, den du. Und so

sehe ich auch, dass für dieselbe Sache bisweilen einzelne Städte ihr eigenes eingeführtes Wort haben, und Hellenen ein anderes als andere Hellenen, und Hellenen auch wiederum andere als Barbaren.

Sokrates. Wolan lass uns sehen, Hermogenes, ob dir vorkommt, dass es auch mit den Dingen eben so steht, dass ihr Sein
386 und Wesen für jeden besonders ist, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maass aller Dinge, dass also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind, und wiederum wie dir, so auch für dich? Oder dünkt dich dass sie in sich eine Beständigkeit ihres Wesens haben?

Hermogenes. Ich bin wol sonst schon in der Verlegenheit auch dahin gerathen, Sokrates, auf dasselbe, was auch Protagoras sagt; ganz und gar so glaube ich jedoch nicht, dass es sich verhalte.

Sokrates. Wie aber? bist du auch darauf schon gerathen, dass du nicht glauben konntest, ein Mensch sei gar schlecht?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, vielmehr ist mir schon oft begegnet, dass mir Menschen gar schlecht vorgekommen sind, und zwar recht viele.

Sokrates. Und wie? gar gut hast du noch nicht geglaubt, dass Menschen wären?

Hermogenes. Nur sehr wenige.

Sokrates. Also doch welche?

Hermogenes. O ja.

Sokrates. Wie aber meinst du es? etwa so, dass die gar guten auch gar vernünftig sind, und die gar schlechten auch gar unvernünftig?

Hermogenes. Ich meine es gerade so.

Sokrates. Können nun wol, wenn Protagoras wahr redete, und dies die Wahrheit ist, dass für Jeden, wie ihm etwas erscheint, so es auch ist, alsdann Einige von uns vernünftig sein und Andere unvernünftig?

Hermogenes. Nicht füglich.

Sokrates. Auch dies, denke ich, glaubst du gar sehr, dass wenn es Vernunft und Unvernunft giebt, dann eben gar nicht möglich ist, dass Protagoras Recht habe. Denn es wäre ja in Wahrheit nicht Einer vernünftiger als der Andere, wenn was Jedem schiene auch für Jeden wahr wäre.

Hermogenes. Das ist richtig.

Sokrates. Aber aucht nicht mit dem Euthydemos, denke ich, hältst du es, dass Allen alles auf gleiche Weise zugleich und immer

zukommt. Denn auch so können nicht Einige gut und Andere schlecht sein, wenn gleichermassen Allen immer Tugend und Laster zukommt.

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Also wenn weder Allen alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt, noch auch jedes Ding für Jeden auf eine besondere Weise da ist: so ist offenbar, dass die Dinge an und für sich ihr eigenes bestehendes Wesen haben, und nicht nur je nachdem wir sind, oder von uns hin und her gezogen nach unserer Einbildung, sondern für sich bestehend, je nach ihrem eigenen Wesen seiend wie sie geartet sind.

Hermogenes. So verhält es sich meines Erachtens, Sokrates.

Sokrates. Sollen nun sie selbst zwar so geartet sein, ihre Handlungen aber nicht nach derselbigen Weise? oder sind nicht auch diese eine eigene Art dessen was ist, die Handlungen?

Hermogenes. Allerdings auch diese.

Sokrates. Also auch die Handlungen gehen nach ihrer eige- 387
nen Natur vor sich, und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen etwas zu schneiden, theilen, sollen wir dann jedes schneiden wie wir wollen und womit wir wollen? oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Schneidens und Geschnittenwerdens, und mit dem ihm angemessenen schneiden wollen, nur dann es wirklich schneiden und auch einen Vortheil davon haben, und die Handlung recht verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen und nichts ausrichten?

Hermogenes. So dünkt es mich.

Sokrates. Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise wie sie uns zuerst einfällt brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Nicht auch so in allem übrigen?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wird also wol Einer, wenn er so redet wie er eben glaubt, dass man reden möge, richtig reden? oder nur dann, wenn er auf die Weise und vermittelst dessen, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens angemessen ist, von den Dingen redet, nur dann Vortheil davon haben etwas davon haben

und wirklich etwas sagen, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts damit ausrichten?

Hermogenes. So dünkt es mich, wie du sagst.

Sokrates. Und ein Theil des Redens ist doch das Benennen. Denn durch Benennung besteht jede Rede?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Also ist auch das Benennen eine Handlung, wenn das Reden ein Handeln mit den Dingen war?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Die Handlungen aber waren, wie sich gezeigt hatte, nicht nur je nachdem wir waren, sondern hatten jede ihre eigene Natur?

Hermogenes. So ist es.

Sokrates. Also auch benennen muss man so, und vermittelst dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Wolan! was man schneiden musste, musste man doch, sagen wir, vermittelst etwas schneiden.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und was weben, vermittelst etwas weben, und was bohren, mittelst etwas bohren?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Also auch was man benennen musste, musste man mittelst etwas benennen?

Hermogenes. So ist es.

388 *Sokrates.* Was ist nun jenes, womit man bohren muss?

Hermogenes. Der Bohrer.

Sokrates. Und womit man weben muss?

Hermogenes. Die Weberlade.

Sokrates. Und wie, womit benennen?

Hermogenes. Das Wort.

Sokrates. Richtig. Ein Werkzeug ist also auch das Wort.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wenn ich nun fragte, Was für ein Werkzeug war doch die Weberlade? nicht das, womit man webt?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Was thut man aber wenn man webt? Nicht dass

wir den Einschlag und die ineinander verworrene Kette wieder sondern?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und eben so wirst du mir auch über den Bohrer und die übrigen antworten können.

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Kannst du mir nun eben so auch über das Wort Rechenschaft geben? Indem wir mit dem Wort als Werkzeug benennen, was thun wir?

Hermogenes. Das weiss ich nicht zu sagen.

Sokrates. Lehren wir etwa einander etwas, und sondern die Gegenstände von einander, je nachdem sie beschaffen sind?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Das Wort ist also ein belehrendes Werkzeug, und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes, wie die Weberlade das Gewebe sondert.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und die Lade gehört zur Weberei?

Hermogenes. Wie anders!

Sokrates. Der Weberkünstler also wird die Lade recht zu gebrauchen wissen, recht aber heisst weberkünstlerisch. Und ein Lehrkünstler das Wort, und recht heisst lehrkünstlerisch.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und wessen Werk gebraucht dann der Weber recht, wenn er die Weberlade gebraucht?

Hermogenes. Des Tischlers Werk.

Sokrates. Und ist Jeder ein Tischler, oder nur wer diese Kunst inne hat?

Hermogenes. Nur der lezte.

Sokrates. Und wessen Werk gebraucht der Bohrende recht, wenn er den Bohrer braucht?

Hermogenes. Des Kleinschmidts.

Sokrates. Und ist Jeder ein Kleinschmidt, oder der die Kunst inne hat?

Hermogenes. Der die Kunst inne hat.

Sokrates. Wol! Wessen Werk gebraucht nun aber jener Lehrkünstler, wenn er das Wort gebraucht?

Hermogenes. Auch das weiss ich wieder nicht.

Sokrates. Weisst du auch das nicht zu sagen, wer uns die Worte überliefert, die wir gebrauchen?

Hermogenes. Auch nicht.

Sokrates. Dünkt es dich nicht der Gebrauch und die eingeführte Ordnung zu sein, was sie uns überliefert?

Hermogenes. Das scheint wol.

Sokrates. Es ist also ein Werk dessen, der die Gebräuche einrichtet, des Gesezgebers, dessen jener Belehrende sich bedient, wenn er sich der Worte bedient?

Hermogenes. So scheint es mir.

Sokrates. Und meinst du, dass Jedermann ein Gesezgeber ist, oder nur der die Kunst inne hat?

Hermogenes. Der die Kunst inne hat.

Sokrates. Also, o Hermogenes, kommt es nicht Jedem zu, Worte einzuführen, sondern nur einem besonderen Wortbildner. Und dieser ist, wie es scheint, der Gesezgeber, von allen Künstlern unter den Menschen der seltenste.

389 *Hermogenes.* So scheint es.

Sokrates. Wol, so betrachte nun weiter, worauf der Gesezgeber wol sieht, indem er die Worte bestimmt. Mache es dir nur aus dem vorigen klar. Worauf wol der Tischler, wenn er die Weberlade macht? Nicht auf so etwas, dessen Natur und Wesen eben dies ist, das Gewebe zu schlagen?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Und wie wenn ihm die Lade während der Arbeit noch zerbricht, wird er eine andere wieder machen indem er auf die zerbrochene sieht, oder wieder auf jenes selbige Bild, nach welchem er auch die zerbrochene gemacht hatte?

Hermogenes. Auf jenes dünkt mich.

Sokrates. Jenes also könnten wir mit Recht die wahre Weberlade nennen, das was sie wirklich ist.

Hermogenes. Das meine ich auch.

Sokrates. Also wenn für dichtes Zeug oder für klares, für leinenes oder für wollenes, oder wofür sonst eine Weberlade zu machen ist: so müssten diese insgesammt das Bild der Weberlade in sich haben, wie sie aber nun für jedes insbesondere am besten geeignet wäre, diese Eigenschaft müsste ebenfalls in jedes Werk hineingelegt werden.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und mit allen anderen Werkzeugen auf die nämliche Weise. Das seiner Natur nach jedem angemessene Werkzeug muss man ausgefunden haben, und dann in dem niederlegen, woraus das Werk so gemacht werden soll, nicht wie es Jedem einfällt, sondern wie es die Natur mit sich bringt. Denn wie für ein

jedes insbesondere der Bohrer geartet sein muss, diese Art muss man wissen in das Eisen hineinzulegen.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also die für jedes von Natur geeignete Weberlade in das Holz?

Hermogenes. So ist es.

Sokrates. Denn von Natur gehört wie wir sahen jeder Art von Gewebe seine besondere Weberlade, und so in allen andern Dingen?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also, Bester, muss wol auch den für jedes seiner Art nach gearteten Namen jener Gesezgeber wissen in den Tönen und Silben niederzulegen, und so indem er auf jenes sieht, was das Wort wirklich ist, alle Worte machen und bilden, wenn er ein tüchtiger Bildner der Wörter sein will. Wenn aber nicht jeder solche Gesezgeber das Wort in dieselben Silben niederlegt, das muss uns nicht irren. Denn auch nicht jeder Schmidt, der zu demselben Zwekk dasselbe Werkzeug macht, legt dasselbe Bild in dasselbe Eisen hinein. Dennoch so lange er nur dieselbe Gestalt wiedergiebt, wenn auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug eben so gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben. Nicht wahr?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Eben so wirst du auch dafür halten, dass unser 390
Gesezgeber, der hiesige wie der unter den Barbaren, so lange er nur die Idee des Wortes, wie sie jedem insbesondere zukommt, wiedergiebt, in was für Silben es auch sei, alsdann der hiesige kein schlechterer Gesezgeber ist, als einer irgendwo anders?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgend einem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischler, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?

Hermogenes. Wol eher, o Sokrates, der sie gebrauchen soll.

Sokrates. Wer ist es nun der des Kitharenmachers Werk gebrauchen soll, und ist er nicht auch der, welcher am besten bei der Verfertigung die Aufsicht führen, und die verfertigten auch am besten beurtheilen würde, ob sie gut gearbeitet sind oder nicht?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Aber wer?

Hermogenes. Der Kitharenspieler.

Sokrates. Und wer das Werk des Schiffbauers?

Hermogenes. Der Steuermann.

Sokrates. Wer aber könnte am besten über dieses Geschäft des Gesezgebers die Aufsicht führen und seine Arbeit beurtheilen, hier sowol als unter den Barbaren? Nicht der, der sie auch gebrauchen soll?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Ist das nun nicht der, welcher zu fragen versteht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Und derselbe doch auch zu antworten?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst du den anders als Dialektiker?

Hermogenes. Nein, sondern so.

Sokrates. Des Zimmermanns Geschäft also wäre ein Steuerruder zu machen unter Aufsicht des Steuermannes, wenn das Ruder gut werden soll.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Des Gesezgebers aber, wie es scheint, auch Wörter, wobei er zum Aufseher hätte einen dialektischen Mann, wenn er die Wörter gut bilden soll.

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Also mag es doch wol nichts so geringes sein, wie du glaubst, Hermogenes, Worte zu bilden und Benennungen festzusezen, auch nicht schlechter Leute Sache oder des ersten besten; sondern Kratylos hat Recht, wenn er sagt, die Benennungen kämen den Dingen von Natur zu, und nicht jeder sei ein Meister im Wortbilden, sondern nur der, welcher auf die einem jeden von Natur eigene Benennung achtend, ihre Art und Eigenschaft in die Buchstaben und Silben hineinzulegen versteht.

Hermogenes. Ich weiss freilich nicht, Sokrates, wie ich dem, was du sagst, widersprechen soll. Es mag aber wol nicht leicht sein, auf diese Art so schnell überzeugt zu werden, allein ich
391 glaube, so würde ich leichter überzeugt werden, wenn du mir zeigtest, worin denn jene natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehen soll.

Sokrates. Ich, du guter Hermogenes, weiss ja von gar keiner, sondern du hast vergessen was ich nur eben noch sagte, dass ich es nicht wüsste, aber es wol mit dir untersuchen wollte. Nun aber ist durch unsere Untersuchung dir und mir soviel schon klar gegen das vorige, dass das Wort von Natur eine gewisse Richtig-

keit hat, und dass nicht Jeder versteht es irgend einem Dinge gehörig beizulegen. Oder nicht?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Also nächstdem müssen wir untersuchen, wenn du es zu wissen begehrst, was nun eigentlich die Richtigkeit desselben sei.

Hermogenes. Freilich begehre ich es zu wissen.

Sokrates. So überlege denn!

Hermogenes. Wie soll ich es überlegen?

Sokrates. Die richtigste Ueberlegung, Freund, ist die man mit den Sachverständigen anstellt, denen man Geld dafür zahlt, und noch Dank dazu weiss. Dies sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias soviel Geld eingebracht, dass er nun wol für weise gilt. Da du nun nicht im Besiz des väterlichen Vermögens bist, so musst du deinem Bruder schön thun, und ihn bitten, dass er dich lehre, was hierin richtig ist, wie er es vom Protagoras gelernt hat.

Hermogenes. Ungereimt wäre doch wol die Bitte von mir, Sokrates, wenn ich die Wahrheit des Protagoras im allgemeinen gar nicht annehme, doch aber mit dem, was in Folge dieser Wahrheit gesagt wird, zufrieden sein wollte, als wäre es etwas werth.

Sokrates. Also wenn dir das wieder nicht gefällt, so müssten wir es vom Homeros lernen und von den andern Dichtern.

Hermogenes. Und was sagt denn Homeros von der Richtigkeit der Benennungen, o Sokrates, und wo?

Sokrates. An gar vielen Orten, vorzüglich aber und am schönsten da wo er an denselbigen Dingen unterscheidet, welche Namen die Menschen ihnen beilegen und welche die Götter. Oder meinst du nicht, dass er an diesen Stellen vortreffliche und wunderbare Dinge sagt von der Richtigkeit der Wörter? Denn offenbar werden doch die Götter wol vollkommen richtig mit den Wörtern benennen, die es von Natur sind. Oder meinst du nicht?

Hermogenes. Soviel weiss ich ja wenigstens, dass wenn sie etwas benennen, sie es auch richtig benennen. Aber was meinst du nur eigentlich?

Sokrates. Weisst du nicht, dass er von dem Fluss bei Troja, welcher einen Zweikampf mit dem Hephaistos hatte, sagt: Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros?

Hermogenes. Das weiss ich; und was dann?

Sokrates. Glaubst du nicht, dass das etwas hochwichtiges 392
sein muss, zu verstehen, wie so es richtiger ist, jenen Fluss Xan-

thos zu nennen als Skamandros? Oder wenn du lieber willst, wegen jenes Vogels von dem er sagt, er werde Chalkis von Göttern genannt, und Nachtaar unter den Menschen, hältst du es für eine geringfügige Einsicht wie viel richtiger es ist dass dieser Vogel Chalkis heisse als Nachtaar? Oder Batieia und das Maal der sprunggeübten Myrine, und viel anderes bei diesem Dichter und andern? Doch dergleichen ist vielleicht zu gross, als dass ich und du es herausbringen sollten; von Skamandrios und Astyanax aber welche Namen beide, wie er sagt, der Sohn des Hektor gehabt, mag es menschenmöglicher sein wie mich dünkt und leichter aufs reine zu bringen, wie er es wol mit ihrer Richtigkeit meint. Du kennst doch wol die Verse worin das steht was ich meine?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Von welchem Namen also meinst du, dass Homeros geglaubt, er sei dem Kinde richtiger beigelegt worden, Astyanax oder Skamandrios?

Hermogenes. Das weiss ich nicht zu sagen.

Sokrates. Ueberlege es nur so. Wenn dich jemand fragte: Wer glaubst du wol kann richtiger Namen beilegen, die Vernünftigeren oder die Unvernünftigeren?

Hermogenes. Offenbar die Vernünftigeren, würde ich sagen.

Sokrates. Scheinen dir nun wol die Weiber die Vernünftigeren in der Stadt zu sein oder die Männer, wenn man es so im Allgemeinen sagen soll?

Hermogenes. Die Männer.

Sokrates. Nun weisst du doch Homeros sagt das Söhnchen des Hektor sei von den Troern Astyanax genannt worden; also Skamandrios wol von den Weibern, wenn die Männer ihn Astyanax nannten?

Hermogenes. So scheint es ja.

Sokrates. Nun hielt doch auch Homeros wol die Troer für verständiger als ihre Weiber?

Hermogenes. So glaube ich wenigstens.

Sokrates. Also glaubte er, der Knabe hiesse richtiger Astyanax als Skamandrios.

Hermogenes. Das ist deutlich.

Sokrates. Lass uns denn zusehn, weshalb wol. Oder giebt er uns selbst das Warum am besten an die Hand? Er sagt nämlich, denn er allein beschirmte die Stadt und die thürmenden Mauern. Darum mag es ganz Recht sein des Beschüzers Sohn Astyanax Stadtherrn zu nennen dessen was sein Vater beschüzte, wie Homeros sagt.

Hermogenes. Das leuchtet mir ein.

Sokrates. Wie so denn? ich selbst verstehe es ja jezt noch nicht recht, und du verstehst es?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, ich auch nicht.

Sokrates. Hat etwa, du Guter, auch dem Hektor selbst Ho- 393
meros seinen Namen beigelegt?

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Weil es mir damit fast eben so zu sein scheint wie mit dem Astyanax, und diese Namen ganz hellenischen gleichen. Denn Anax, Herr, und Hektor, Inhaber, bedeuten fast dasselbe, und scheinen beides königliche Namen zu sein. Denn worüber einer Herr ist, davon ist er auch Inhaber; denn offenbar beherrscht er es und besizt es und hat es. Oder scheine ich dir nichts zu sagen und täusche mich, indem ich glaube die Spur ausgefunden zu haben von Homeros Meinung über die Richtigkeit der Benennungen?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, das nicht, wie mich dünkt, sondern du hast wahrscheinlich wol etwas gefunden.

Sokrates. Recht ist es wenigstens, wie mir scheint, eines Löwen Abkömmling Löwen zu nennen, und eines Pferdes Abkömmling Pferd. Nicht so meine ich es, wenn, als ein Wunder, einmal von einem Pferde etwas anderes geboren würde als ein Pferd; sondern was einer Gattung Abkömmling ist der Natur nach, das meine ich, so dass, wenn ein Pferd widernatürlich ein Kalb geboren hätte, was seiner Natur nach Abkömmling eines Stieres ist, man dies auch nicht Füllen nennen müsste, sondern Kalb. Eben so wenig, meine ich, müsste man, wenn was von einem Menschen geboren würde nicht eines Menschen Abkömmling ist, sondern ein anderer, diese Ausgeburt Mensch nennen. Und eben so mit Bäumen und allem anderen. Oder dünkt dich nicht so?

Hermogenes. Mich ebenfalls.

Sokrates. Wol gesprochen. Hüte dich nur, dass ich dich nicht übervortheile. Denn nach demselben Verhältniss muss nun auch was von einem Könige geboren wird König genannt werden. Ob aber in solchen oder in anderen Silben dasselbe angedeutet wird, daran liegt nichts, auch nicht ob ein Buchstabe zugesezt oder weggenommen wird, auch das ist keine Sache, so lange nur das Wesen des Dinges im Besiz ist sich durch den Namen zu offenbaren.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Gar nichts besonderes, sondern wie du weisst, dass

wir auch die Buchstaben mit Namen nennen, und nicht unmittelbar sie selbst, die bekannten Selbstlauter ausgenommen, den übrigen aber, Selbstlautern und Mitlautern, weisst du wol, fügen wir noch andere Buchstaben bei, und bilden einen Namen daraus. Allein so lange wir nur die Eigenthümlichkeit des Buchstaben mit hineinbringen, und sie sich darin zeigt, ist es ganz Recht ihn bei diesem Namen zu nennen, der ihn uns zu erkennen giebt. Wie beim Zet, siehst du wol, dass die Hinzufügung dieses e und t keinen Schaden thut, dass sich nicht dennoch durch den ganzen Namen die Natur jenes Buchstaben kundgeben sollte, den der Gesezgeber wollte. So gut verstand er den Buchstaben ihre Namen beizulegen.

Hermogenes. Du scheinst mir Recht zu haben.

Sokrates. Ist es nun nicht mit dem Könige eben so? Denn von einem Könige kommt doch ein König, von einem Guten ein
394 Guter, von einem Schönen ein Schöner, und so in allem übrigen, aus jedem von einer Gattung ein eben solcher Abkömmling, wenn kein Wunder geschieht. Also ist dieser mit demselben Namen zu benennen, abwechseln aber kann man mit den Silben, so dass es dem Unkundigen scheint, als hätte jeder einen andern Namen, ungeachtet es dieselben sind, so wie uns die Mittel der Aerzte durch färbende und riechende Stoffe vermannichfaltigt andere zu sein scheinen, obgleich sie dieselben sind; der Arzt aber, welcher nur auf die Kraft der Mittel sieht, erkennt sie als dieselben und lässt sich nicht irre machen durch die Beimischungen. Eben so sieht auch wol, wer sich auf die Wörter versteht, nur auf das Bedeutsame als ihre Kraft, und wird nicht irre, wenn wo ein Buchstabe hinzugethan oder weggenommen oder versezt ist, oder wenn auch in ganz andere Buchstaben die Kraft des Wortes gelegt ist. So haben in unserm jezigen Beispiel Astyanax und Hektor gar keinen Buchstaben gemein als nur das t, und bedeuten doch einerlei. Auch Archepolis, der in der Stadt regiert, wieviel hat es wol von den Buchstaben der vorigen, und bedeutet doch dasselbe? Und so giebt es noch viele andere Benennungen, die alle einen König anzeigen, und wiederum andere einen Heerführer, wie Agis, Führer, Polemarchos, Kriegesherr, Eupolemos, Gutkrieg. Andere sind ärztlich wie Iatrokles, Helfrich, und Akesimbrotos, Heilmann, und so könnten wir noch mehrere finden, die in Buchstaben und Silben ganz ungleich klingen, der Bedeutung nach aber dasselbe aussprechen. Scheint es dir so oder nicht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Das naturgemäss entstandene also muss auch denselben Namen empfangen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wie aber was widernatürlich nach Art eines Wunders entstanden ist? wie wenn von einem guten und frommen Manne ein Gottloser abstammt? nicht auch, wie vorher wenn ein Pferd geboren hätte was eigentlich von einem Stier abstammt, uns dies nicht nach dem Erzeugenden seine Benennung erhalten durfte, sondern nach der Gattung, der es angehört?

Hermogenes. So war es.

Sokrates. So auch der von dem Frommen abstammende Ruchlose muss seinen Namen erhalten von seiner Art?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also nicht Gottlieb, wie es scheint, auch nicht Fürchtegott oder dergleichen etwas, sondern was das Gegentheil hiervon bedeutet, wenn anders Richtigkeit in der Benennung sein soll.

Hermogenes. Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates. So scheint auch Orestes, wenn du an Oreinon denkst, ganz richtig genannt zu sein, es sei nun, dass ihm ein Zufall den Namen beigelegt, oder auch ein Dichter um das wilde rauhe rastlose seiner Gemüthsart, wie durch die Aehnlichkeit mit einem rauhen Gebirge, in seinem Namen anzudeuten.

Hermogenes. So scheint es allerdings, Sokrates.

Sokrates. Auch sein Vater scheint einen seiner Natur ganz 395
angemessenen Namen gehabt zu haben.

Hermogenes. Das glaub ich wol.

Sokrates. Denn ein solcher scheint doch Agamemnon zu sein, dass, wenn er beschlossen hat etwas durchzuführen und darauf zu bestehen, er seine Beschlüsse auch durch Tapferkeit zum Ziele bringt. Beweis seiner Beharrlichkeit ist ja seine Ausdauer vor Troja mit einem solchen Heer. Dass also dieser Mann bewundernswürdig ist im Ausharren, Agastos in der Epimone, bedeutet sein Name Agamemnon. Vielleicht ist auch Atreus, von Atéreus, eben so richtig. Denn die Ermordung des Chrysippos, und was er grausames gegen den Thyestes verübte, alles dies ist doch ganz verderblich und unverträglich, atéra, mit sittlicher Art. Ein wenig weicht freilich dieser Name ab und verstekkt seine Bedeutung, dass er nicht Jedem gleich die Natur des Mannes kund giebt. Aber denen, die sich auf Namen verstehen, offenbart er hinlänglich was Atreus sagen will. Denn man nehme nun das untreue heraus, oder die

harte Reue oder das abtrünnige, von allen Seiten ist der Name richtig. Eben so angemessen scheint auch dem Pelops der seinige beigelegt; denn er deutet darauf dass einer der nur auf das nahe sieht, von pelas und ops, solches Namens würdig ist.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Was ja über den Mann gesagt wird wegen Ermordung des Myrtilos, wie er gar nicht fähig war vorauszusehen oder zu ahnden was in der Ferne lag für sein Geschlecht und wie er es mit Unheil überlud, sondern nur das nahe und augenblikkliche sehend, und das heisst doch Pelas, als er so alles daran sezte, um nur auf alle Weise die Ehe mit der Hippodameia zu vollziehen. — Wie richtig aber und natürlich dem Tantalos sein Name gegeben ist, das kann Jeder sehen, wenn nämlich wahr ist, was man von ihm erzählt.

Hermogenes. Was doch?

Sokrates. Das vielfältige und schwere Unglükk was ihm bei seinem Leben widerfuhr, und sich mit der gänzlichen Zerstörung seines Vaterlandes endigte, und dann auch nach seinem Tode jenes Schweben, Talanteia, des Steines über seinem Haupte stimmt wunderbar gut zu seinem Namen; und es sieht offenbar aus, als ob ihn jemand hätte den allerelendesten, Talantatos, nennen gewollt, statt dessen aber, um es zu verbergen, Tantalos gesagt; so etwa scheint auch diesen Namen die Sage zufällig gebildet zu haben. — Auch für seinen angeblichen Vater Zeus eignet sich offenbar dessen Name gar herrlich, nur ist es nicht leicht zu merken. Nämlich
396 ordentlich wie eine Erklärung ist der Name des Zeus; nur haben wir ihn getheilt und Einige bedienen sich der einen, Andere der anderen Hälfte. Die Einen nämlich nennen ihn Zeus, die Anderen Dis; beide aber zusammengestellt offenbaren uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir sagen, ein Name soll ausrichten können. Denn keiner ist für uns und alles insgesammt so sehr die Ursache des Lebens, als der Herrscher und König über Alles. Ganz richtig also wird dieser Gott benannt als der durch welchen zu leben alle Lebendigen sich rühmen. Nur wie gesagt, der Name, der eigentlich einer ist, ist getheilt in Dis von durch und Zen oder Zeus von leben. Dass nun dieser der Sohn des Kronos ist, könnte anfänglich frevelhaft scheinen, wenn man es nur schnell und überhin hört. Natürlich ist aber doch, dass Zeus der Abkömmling eines grossen Verstandes ist, und so bedeutet das Koros in diesem Namen nicht Kind, sondern das reine und ungetrübte des Geistes, Nus. Dieser selbst ist wiederum ein Sohn

des Uranos, und mit Recht wird die Hinaufsicht zur Höhe, mit diesem Namen die himmlische, urania, genannt, welche sieht was oben ist, horosa ta ano, von wannen ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Geist herkommen soll, dass also Uranos seinen Namen mit Recht führt. Hätte ich nun die Geschlechtsbeschreibung des Hesiodos nur in Gedanken, was für Vorfahren er noch von diesen höher hinauf angiebt: so würde ich kein Ende finden, zu zeigen, wie richtig ihre Namen ihnen beigelegt sind, bis ich diese Weisheit ganz durchversucht hätte, was sie wol machen, ob sie mir versagen würde oder nicht, die jezt so plözlich über mich gekommen ist, ich weiss nicht woher.

Hermogenes. Allerdings, Sokrates, scheinst du ordentlich wie ein Begeisterter auf einmal Orakel von dir zu geben.

Sokrates. Ich vermuthe wol, Hermogenes, dass sie vornehmlich durch Euthyphron den Prospaltier über mich gekommen ist. Denn ich war diesen Morgen viel mit ihm und hörte ihm zu. Und so scheint es, dass er in seiner Begeisterung mir nicht nur die Ohren angefüllt hat mit seiner herrlichen Weisheit, sondern auch die Seele muss sie mir ergriffen haben. Mich dünkt also, wir wollen es so halten, dass wir sie heute nun schon gewähren lassen, und auch das übrige noch durchnehmen von den Wörtern; morgen aber, wenn ihr auch der Meinung seid, wollen wir sie feierlich fortbesprechen und uns reinigen, wenn wir einen finden können, der es versteht uns hievon zu reinigen, sei es nun ein Priester oder ein Sophist.

Hermogenes. Ich bin es sehr zufrieden, denn gar gern möchte 397
ich auch noch das weitere über die Wörter hören.

Sokrates. Also wollen wir es immer thun. Wobei sollen wir nun unsere Untersuchung anfangen, da wir einmal auf eine gewisse Form gerathen sind, um nun zu erfahren, ob die Benennungen selbst uns Bestätigung dafür geben werden, dass sie keinesweges nur aufs Gerathewohl jedem beigelegt werden, sondern dass sie eine gewisse Richtigkeit haben? Die üblichen Namen von Menschen und Heroen könnten uns nun wol leicht hintergehen. Viele nämlich werden beigelegt nach Benennungen der Vorfahren, und sind einigen gar nicht angemessen, wie wir auch anfangs sagten; viele wiederum theilt man aus als gute Wünsche, wie Eutychides gleichsam Glükkskind, Sosias, wolbehalten, Theophilos, Gottlieb und viele andere. Dergleichen, denke ich, müssen wir bei Seite lassen, und vermuthen, dass wir das richtige vornehmlich bei demjenigen finden werden, was immer da ist und in der Na-

tur fortbesteht; denn hierauf muss sich doch wol die Bildung der Namen am meisten befleissiget haben, und vielleicht sind auch einige von diesen durch eine göttlichere, als der Menschen Kraft festgesezt worden.

Hermogenes. Sehr richtig scheint mir was du sagst, Sokrates!

Sokrates. Ist es nun nicht billig von den Göttern die Untersuchung anzufangen, wie sie wol eben diesen Namen Götter mit Recht bekommen haben?

Hermogenes. Ganz billig.

Sokrates. Hierüber nun vermuthe ich dieses. Es scheint mir, dass die ältesten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten haben, welche auch jezt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel; wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen und gehn sahn, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Gehens Götter genannt. Hernach als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesammt mit demselben Namen angeredet. Sieht dir das aus wie etwas wahres, was ich sage oder nicht?

Hermogenes. Gar sehr sieht es so aus.

Sokrates. Was sollen wir nun nächstdem vornehmen?

Hermogenes. Offenbar doch die Dämonen und Heroen und Menschen.

Sokrates. Die Dämonen? Ja in der That, Hermogenes, was soll wol dieser Name Daimon bedeuten? Sieh zu, ob dir das gefallen wird was ich sage.

Hermogenes. Sage nur.

Sokrates. Du weisst doch, was Hesiodos sagt, was die Dämonen wären.

Hermogenes. Ich entsinne mich nicht.

Sokrates. Auch nicht, dass er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?

Hermogenes. Ja, das weiss ich wol.

Sokrates. Von diesem nun sagt er, Aber nachdem nun jenes
398 Geschlecht absenkte das Schikksal Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet, Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter.

Hermogenes. Und wie weiter?

Sokrates. Ich denke nämlich, er meint das goldene Geschlecht nicht so, als ob es von Gold gewesen wäre, sondern dass es gut war und edel. Beweisen kann ich das dadurch, dass er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Also glaubst du doch, er würde, wenn es auch unter den jeztlebenden Gute giebt, auch von diesen sagen, dass sie zu dem goldenen Geschlecht gehören?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Und die Guten sind die nicht vernünftig?

Hermogenes. Vernünftig.

Sokrates. .Und dies, dünkt mich, will er eben vorzüglich sagen, sei den Dämonen begegnet, weil sie vernünftig waren. Daher sagt er ganz recht, wie auch viele andere Dichter thun, dass wenn ein Guter stirbt er grosser Ehre und Glükkes theilhaftig und ein Daimon wird, vom Daheim sein also genannt. Eben das nun nehme ich an, dass Jeder der dort daheim gehört ein Seliger ist im Leben und im Tode, und mit Recht ein Daimon genannt wird.

Hermogenes. Darin, o Sokrates, werde auch ich, dünkt mich, dir ganz beistimmen. — Aber ein Heros, was bedeutet das wol?

Sokrates. Das ist gar nicht schwer zu sehen. Denn nur ein klein wenig ist der Name verändert, und deutet darauf, dass sie ihre Entstehung dem Eros verdanken.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Weisst du nicht, dass die Heroen Halbgötter sind?

Hermogenes. Ja, und nun?

Sokrates. Also sind sie Alle entstanden dadurch dass Eros entweder einen Gott einer Sterblichen, oder eine Göttin einem Sterblichen zuführte. Du musst nur auch dieses nach der alten attischen Mundart betrachten um es noch leichter zu finden; denn dann wirst du sehen dass von dem Eros woher die Heroen entstehen nur ein weniges abgewichen ist des Namens wegen. Also entweder will der Name dieses von den Heroen sagen, oder weil rufen und auch wol reden ehedem haren hiess sagt er dass sie weise waren, gewaltige Redner und dialektische Männer, so dass die Heroen Redner bedeuten und Ausfrager, so dass dieser ganze heroische Stamm ein Geschlecht von Rednern und Sophisten wird. Dies war also nicht schwer einzusehen, weit mehr aber von wegen der Menschen, warum die doch Menschen heissen. Weisst du es zu sagen?

Hermogenes. Woher doch, du Guter, sollte ich es wissen? Und wenn ich auch vielleicht im Stande wäre es zu finden, gebe ich mir doch keine Mühe darum, weil ich glaube, du wirst es weit besser finden als ich.

399 *Sokrates.* Also hältst du etwas auf die Eingebung des Euthyphron, wie es scheint?

Hermogenes. Ganz sicher.

Sokrates. Du hast schon recht. Denn auch dies, glaube ich, habe ich gar herrlich gefasst, und werde am Ende, wenn ich mich nicht bescheide, heute noch weiser sein als ich sollte. Sieh nur zu, was ich meine. Zuerst aber musst du dir dieses merken wegen der Wörter, dass wir oft Buchstaben einsezen, oft auch herauswerfen, wenn wir etwas wovon benennen wollen, und eben so auch oft den Ton versezen. Wie zum Beispiel an Frieden reich, damit uns hieraus ein Wort werde anstatt eines ganzen Sazes, werfen wir das Ende des einen Wortes heraus, und das andere stumpfen wir ab, dass es unbetont gesprochen wird, da es vorher betont war. Bei andern Worten wiederum sezen wir Buchstaben dazwischen und schärfen das unbetonte.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Dergleichen etwas ist nun auch bei dem Worte Mensch begegnet, wie mich dünkt. Denn es ist ein ganzer Saz zu einem Worte geworden, dadurch, dass man Anfang und Ende herausgeworfen, und dafür einer stumpfen Sylbe den Ton gegeben und sie geschärft hat.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. So. Dieser Name Mensch bedeutet, dass die andern Thiere von dem was sie sehen nichts betrachten noch vergleichen oder eigentlich anschauen, der Mensch aber sobald er gesehen hat auch zusammenstellt und anschaut. Daher wird unter allen Thieren der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut was er gesehen hat.

Hermogenes. Wie nun? soll ich dir sagen, was ich nächstdem gern wüsste?

Sokrates. Allerdings.

Hermogenes. Mich wenigstens dünkt unmittelbar an diesem hier etwas zu hängen. Denn dem Menschen schreiben wir doch zu Leib und Seele?

Sokrates. Wie sollten wir nicht?

Hermogenes. Versuchen wir also auch diese abzuleiten wie das vorige?

Sokrates. Du meinst, wir sollen untersuchen, woher doch wol die Seele verständigerweise diesen Namen trägt, und dann auch der Körper.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wenn ich nun jezt im Augenblikk etwas hierüber sagen soll, so meine ich, diejenigen, welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, dass sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, selb dem Leibe hält, die Ursache ist dass er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Athmens mittheilt, und ihn dadurch als ein Selbst hält, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt; deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt. Aber noch besser, warte nur, still! denn ich glaube etwas zu sehn: was Leuten wie Euthyphron viel wahrscheinlicher vorkommen wird als das vorige. Denn jenes fürchte 400
ich werden sie uns verachten, und für gar gemein und ungeschikkt halten. Aber dieses erwäge nun, ob es auch dir gefällt.

Hermogenes. Sage es nur.

Sokrates. Die Natur des ganzen Leibes, so dass er lebt und umhergebt, wodurch glaubst du wird wol diese gehalten und geleitet als durch die Seele?

Hermogenes. Durch nichts anders.

Sokrates. Und wie? glaubst du nicht dem Anaxagoras, dass auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist und Seele ist?

Hermogenes. Das glaube ich.

Sokrates. Sehr gut also schikkte sich dieser Name für die Kraft, welche das Sein leitet und hält, sie Seileit zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und Seele sagen.

Hermogenes. Sehr schön, und dies dünkt mich allerdings kunstreicher zu sein als jenes.

Sokrates. Das ist es auch; aber ganz lächerlich kommt offenbar das Wort heraus, wenn man es genau so nimmt wie es heisst.

Hermogenes. Aber was sollen wir nun von dem andern sagen?

Sokrates. Dem Körper meinst du?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Auf vielerlei Weise dünkt mich dies zu gehn, wenn man auch nur gar wenig ändert. Denn Einige sagen, die Körper wären die Gräber der Seele, als sei sie darin begraben liegend für die gegenwärtige Zeit. Und wiederum weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heisst er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel. Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide, und deswegen nun diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängniss.

Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heisst, so dass man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, der Körper ihr Kerker.

Hermogenes. Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. Aber könnten wir auch von andern Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wol ihre Namen ihnen mit Recht beigelegt sind?

Sokrates. Ja, beim Zeus, Hermogenes, können wir es, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine und zwar die schönste Weise, dass wir nämlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich unter einander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Gebrauch ist, dass, wie und woher sie selbst begehren genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nämlich weiter von
401 nichts wissen. Denn das scheint mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, dass wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wol ausgegangen sind bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies ist wol ohne Gefährde?

Hermogenes. Das ist ja gar bescheiden gesprochen, Sokrates, und so wollen wir es demnach machen.

Sokrates. So lass uns denn, wie es Sitte ist, von der Hestia anfangen.

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Was soll man also sagen, dass sich der mag gedacht haben, der die Hestia so genannt hat?

Hermogenes. Beim Zeus, auch das scheint mir gar nicht leicht.

Sokrates. Es mögen wol, mein guter Hermogenes, die ersten, welche Namen festgesezt haben, gar nicht gemeine Leute gewesen sein, sondern von den Himmelskundigen und Hochfliegenden welche.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Mir wird es ganz klar, dass die Bestimmung der Namen von solchen Leuten herrührt; und wenn man die fremden Wortformen mit in Betrachtung zieht, findet man erst recht was Jeder sagen will. So auch hiebei; das Sein, welches wir Usia nennen, nennen Einige Esia und Andere wieder Osia. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund,

dass das wahre Sein und Wesen der Dinge Hestia genannt wird; so auch wenn wir wiederum das was an diesem Sein Antheil hat Hestia nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt Usia ehedem Esia gesagt haben. Ja auch wenn man bedenkt, wie es bei den Opfern gehalten wird, muss man glauben, bei Festsezung dieses Namens sei hieran gedacht worden. Denn ganz billig opfern wol diejenigen vor allen andern Göttern zuerst der Hestia, welche das Wesen aller Dinge Hestia nannten. Die aber Osia gesagt haben, mögen wol, sollte man denken, mit dem Herakleitos geglaubt haben, alles Seiende gehe, und es bleibe nichts fest, die Ursach also und das Regierende für Alles sei das stossende, othun, woher es denn mit Recht Osia genannt wurde. Auch das aber wollen wir nur als Nichtswissende gesagt haben. Nach der Hestia nun wenden wir uns billig zur Rhea und dem Kronos. Doch des Kronos Namen haben wir ja schon durchgenommen — Aber vielleicht ist es Nichts, was ich sagen will.

Hermogenes. Was doch, Sokrates?

Sokrates. O Guter, ich erblikke einen ganzen Schwarm Weisheit.

Hermogenes. Was doch für einen?

Sokrates. Lächerlich ist es freilich zu sagen, aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit.

Hermogenes. In welcher Art denn? 402

Sokrates. Ich glaube zu sehen, dass Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar dasselbe von Kronos und Rhea was auch Homeros schon gesagt hat.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Herakleitos sagt doch, dass Alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluss steigen.

Hermogenes. Ganz richtig.

Sokrates. Wie nun? dünkt dich der viel anders gedacht zu haben als Herakleitos, der aller andern Götter Urahnen Kronos und Rhea genannt hat? Oder meinst du, es sei von ohngefähr, dass er beiden ihre Namen von Flüssen gegeben hat? Wie auch Homeros den Okeanos den Vater der Götter nennt, und Tethys die Mutter; und ich glaube auch Hesiodos. Ja auch Orpheus sagt, wo Erst Okeanos selbst der geräuschige schreitet zur Ehe, Der sich mit Tethys von Mutterseit' ihm Schwester begattet. Betrachte nur, wie dies Alles unter sich zusammenstimmt, und wie es auch alles auf des Herakleitos Lehre sich bezieht.

Hermogenes. Daran scheint wol etwas zu sein, Sokrates, nur sehe ich noch nicht, was der Name der Tethys will.

Sokrates. Das erklärt sich ja von selbst, dass es nur etwas verstekkt der Name einer Quelle ist. Denn das sikkernde, tanzende und sinternde, diattomenon und athumenon, ist das Bild einer Quelle; und aus diesen beiden Worten ist der Name Thetys zusammengesezt.

Hermogenes. Das war gar herrlich, Sokrates.

Sokrates. Was wollte es nicht! Aber wie weiter? Den Zeus haben wir schon gehabt?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wollen wir also seine Brüder erklären, den Poseidon, und Pluton, nebst dem andern Namen, den man diesem beilegt?

Hermogenes. Das wollen wir.

Sokrates. Poseidon nun mag wol deswegen so benannt worden sein von dem, der ihn zuerst so nannte, weil ihn im Gehen die Gewalt des Meeres aufhielt und ihn nicht weiter schreiten liess, sondern ihm gleichsam eine Fessel wurde für seine Füsse. Daher nannte er den diese Gewalt beherrschenden Gott Poseidon, weil er ein Posidesmos war, und das i ist vielleicht nur der Schikklichkeit wegen zum ei verlängert. Vielleicht aber wollte er auch das nicht sagen, sondern es waren anstatt des s zwei l, weil nämlich der Gott ein Polla eidos ist, vieles weiss. Vielleicht heisst er aber auch der Erschütternde, ho seion, und das p und d sind nur hineingesezt. Pluton aber ist offenbar in Beziehung auf die
403 Gabe des Reichthums, Plutos, so genannt worden, weil nämlich der Reichthum von unten aus der Erde kommt. Durch den Namen Hades aber glauben, dünkt mich, die meisten Menschen sei eigentlich sein unscheinbares und sein Dunkel, Aeides bezeichnet, darum scheuen sie auch diesen Namen und nennen ihn lieber Pluton.

Hermogenes. Was meinst aber du davon, Sokrates?

Sokrates. Mir scheinen auf gar vielerlei Art die Menschen das eigentliche Wesen dieses Gottes zu verkennen, und ihn zu fürchten ohne seine Schuld. Denn dass, wer von uns einmal gestorben ist, immer dort bleibt, davor fürchten sie sich, und auch dass die Seele vom Leibe entblösst dorthin zu ihm geht, auch das schrekkt sie; mir aber scheint dies Alles auf eins und dasselbe hinzuzielen, sowol die Macht des Gottes als sein Name.

Hermogenes. Wie doch?

Sokrates. Ich will dir sagen, wie ich es mir denke. Sage mir nur, welches von beiden ist wol für jedes Lebende, wenn es

irgendwo bleiben soll, das stärkere Band, der Zwang oder das Verlangen?

Hermogenes. Bei weitem stärker, Sokrates, ist das Verlangen.

Sokrates. Meinst du nun nicht, dass dem Hades Viele entfliehen würden, wenn er nicht die dort hingegangenen mit den stärksten Banden bände?

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Also wie es scheint bindet er sie mit irgend einem Verlangen, wenn er sie mit dem stärksten Bande bindet, nicht durch Zwang.

Hermogenes. Das leuchtet ein.

Sokrates. Giebt es aber nicht auch vielerlei Verlangen?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Mit dem mächtigsten Verlangen also unter allen bindet er sie, wenn er sie durch das stärkste Band festhalten soll?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Giebt es nun wol ein stärkeres Verlangen, als wenn Jemand glaubt, durch den Umgang mit Einem ein besserer Mann zu werden?

Hermogenes. Ein stärkeres auf keine Weise, Sokrates.

Sokrates. Deshalb also, das wollen wir sagen, hat keiner Lust von dort hieher zurükk zu kehren, selbst die Sirenen nicht, sondern diese sind eben so gut bezaubert wie alle anderen, so vortreffliche Reden, scheint es, weiss Hades ihnen zu halten, und so wäre, wenigstens wie hieraus folgen würde, dieser Gott ein vollendeter Sophist und ein grosser Wohlthäter derer die bei ihm sind; wie er denn auch denen die noch hier leben so grosses Gut herauf schikkt; so viel Ueberfluss hat er dort und eben davon führt er auch den Namen Pluton. Ferner dass er nicht mit Menschen verkehren will, die noch ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen umgeht, wenn die Seele rein ist von allen dem Leibe anhängenden Uebeln und Begierden, dünkt dich das 404
nicht recht eines Philosophen würdig, der sich wol überlegt, dass er sie in diesem Zustande wol, gebunden mit dem Verlangen nach der Tugend, festhalten könnte, so lange sie aber mit den Trieben und der Wuth des Leibes behaftet sind, nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich festhalten könnte, wenn er sie auf die Art binde die wir seine Bande nennen?

Hermogenes. Darin magst du wol Recht haben, Sokrates.

Sokrates. Und weit gefehlt, dass der Name Hades von dem Dunkel, Aeides, sollte hergenommen sein, ist der Gott vielmehr

deshalb, weil er alles Schöne weiss, von dem Namengeber statt Eidos Hades genannt worden.

Hermogenes. Gut. Aber die Demeter und Hera, den Apollon und die Athene, den Hephaistos und Ares und die übrigen Götter, wie erklären wir die?

Sokrates. Die Demeter scheint mir von dem Verleihen der Nahrung, weil sie diese als Mutter giebt, didusa meter, Demeter genannt zu sein. Die Hera aber als eine liebenswürdige, erate, wie auch vom Zeus gesagt wird, dass er immer verliebt in sie bleibe. Vielleicht aber hat auch als ein Himmelskundiger der Namengeber die Luft, Aër, Hera genannt, halb verstekkt, indem er den Anfang als Ende sezte, und wenn du den Namen Hera oft hinter einander aussprichst, musst du merken, dass es so herauskommt. Den Namen der Pherrhephatta, den fürchten ebenfalls Viele, auch den Apollon, offenbar aus Unkenntniss der richtigen Beziehung der Namen. Denn weil sie ihn verändern und so die Phersephone betrachten, kommt er ihnen schrekklich vor. Er bedeutet aber nichts, als dass die Göttin weise ist. Denn wenn alle Dinge sich bewegen, so ist doch, was sie berührt und betastet und ihnen zu folgen vermag, Weisheit. Wegen ihrer Weisheit also, mit der sie das bewegliche ergreift, wegen der Epaphe des pheromenon, hiesse die Göttin mit Recht Pherepapha oder so ohngefähr, und darum lebt auch der weise Hades mit ihr, weil sie eine solche ist. Nun aber verdrehen sie ihren Namen, weil sie den Wohlklang höher achten als die Wahrheit, so dass sie sie Pherrhephatta nennen. Eben so ist es mit dem Apollon wie ich sage; Viele sind bange vor dem Namen des Gottes, als deute er auf etwas furchtbares. Oder hast du das nie bemerkt?

Hermogenes. Allerdings, und du hast sehr Recht.

Sokrates. Mir aber scheint er ganz herrlich sich zu schikken für die Eigenschaft des Gottes.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Ich will versuchen dir zu erklären was ich meine. Unmöglich nämlich könnte sich ein einziger Name besser schikken
405 zu den vier Eigenschaften des Gottes, so dass er auf alle anspielte, und gewissermassen die Tonkunst und das Weissagen und die Heilkunst und die Kunst des Schüzen bezeichnete.

Hermogenes. Sprich nur: Denn gar wunderbar kündigest du den Namen an.

Sokrates. Sehr wol gesezt ist er, wie es dem Gotte der Tonkunst geziemt. Zuerst nämlich das Waschen und die Reinigungen

in der Heilkunst sowol als beim Wahrsagen und, es sei nun mit Arzeneien oder Zaubermitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprengungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zwekk, nämlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Oder nicht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Der reinigende und abwaschende Gott und der erlösende von solchen Uebeln also wäre dieser?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Uebeln könnte er als Arzt mit Recht Apolyon heissen. Aber wegen des Weissagens und des wahren und einfältigen, haplun, darin, denn das ist einerlei, würde er mit Recht so heissen wie ihn die Thessalier nennen; in ganz Thessalien nämlich nennt man diesen Gott Aplos. Weil er ferner als Schüze immer seines Zieles gewiss ist, deswegen heisst er der stets treffende, Aei ballon. Der Tonkunst wegen endlich muss man annehmen, dass, wie in Akoluthos und Akoitis auch sonst oftmals das A soviel bedeutet als zugleich, und dadurch sein Mitgehn, homa Polesis, angedeutet worden, theils das um den Himmel, die Pole, theils auch in jener Zusammenstimmung beim Gesange welche man Harmonie nennt, wie denn auch die, welche sich auf Tonkunst und Sternkunde verstehen wollen, behaupten, dass auch jenes alles zusammen in einer gewissen Harmonie gehe. Der Harmonie nun steht dieser Gott vor, und führet so dies alles mit einander bei Göttern und Menschen. Wie wir nun einen Beigänger homokeleuthos und eine Beischläferin homokoitis durch Zusammenziehung des homo in a Akoluthos nennen und Akoitis, so nennen wir auch jezt den Gott, der ein Begleiter, Homopolon, ist, Apollon, indem wir noch ein l hineinsezen, weil er sonst gleichnamig würde mit dem harten Worte, welches auch jezt noch Einige darin zu sehen glauben, und darüber die eigentliche Bedeutung des Namens unrichtig auffassen, so dass sie ihn fürchten, als bedeute er irgend ein Verderben, da er vielmehr, wie eben gezeigt ist, auf alle Eigenschaften des Gottes zugleich anspielt, auf seine Wahrhaftigkeit, 406
seine Sicherheit im Treffen, sein erlösendes Abwaschen und seine ordnende Umherführung, und also in sich enthält den haplos, aei ballon apoluon und homopolon. — Die Musen aber und überhaupt die Musik hat er wol offenbar vom Nachsinnen (Mosthai) also von der Liebe zum Nachforschen und zur Weisheit so genannt. — Die Leto ferner von der Gutmüthigkeit der Göttin, und weil sie sich

willig beweiset, wenn einer etwas bedarf. Vielleicht ist es auch wie die Ausländer sprechen, deren viele Letho sagen, und dann schiene sie von denen die sie so nennen, weil sie keine rauhe Gemüthsart hat, sondern eine sanfte und zarte, leion ethos, deshalb Letho genannt zu sein. Artemis aber bedeutet das unverlezte und züchtige, artemes, wegen ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit. Vielleicht wollte auch der Benennende sie eine Kennerin der Tugend (Aretes histor) nennen. Vielleicht auch weil sie die Beiwohnung des Mannes hasst (Aroton misusa), aus einer von diesen oder aus allen diesen Ursachen hat die Göttin ihren Namen bekommen.

Hermogenes. Wie aber Dionysos und Aphrodite?

Sokrates. Da fragst du schwere Dinge, Sohn des Hipponikos! Doch es giebt ja sowol eine ernsthafte als eine scherzhafte Art, die Namen dieser Götter auszulegen. Nach der ernsthaften frage bei gewissen Andern; die scherzhafte aber hindert uns nichts durchzugehn, denn diese Götter selbst lieben den Scherz. Dionysos nun könnte als der Geber des Weines didus oinon Didoinysos im Scherze genannt worden sein; und der Wein selbst, weil er vielen Trinkenden die Meinung erregt Verstand zu haben, obschon sie ihn nicht haben, wird gewiss mit vollem Recht Oionus genannt. Wegen der Aphrodite ist nicht Noth dem Hesiodos zu widersprechen, sondern man kann ihm zugeben, sie sei wegen ihrer Entstehung aus dem Schaume des Meeres aphros so genannt worden.

Hermogenes. Aber Sokrates, du wirst doch nicht als Athener die Athene vergessen, oder den Hephästos und Ares?

Sokrates. Das wäre wol auch nicht recht.

Hermogenes. Freilich nicht.

Sokrates. Der eine von ihren Namen ist wol gar nicht schwer zu erklären, woher er rührt.

Hermogenes. Was für einer?

Sokrates. Wir nennen sie doch Pallas?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wenn wir nun glaubten, dieser sei ihr beigelegt wegen des Waffentanzes, so würden wir, denke ich, ganz recht glauben. Denn sich selbst oder etwas anderes von der Erde in die Höhe heben, oder in den Händen so halten, das nennen wir doch schweben und schwingen, pallein?

Hermogenes. Allerdings.

407 *Sokrates.* Also Pallas in sofern.

Hermogenes. Und ganz richtig. Aber den andern Namen, wie erklärst du den?

Sokrates. Athene meinst du?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Das ist schon schwieriger, Freund. Es scheinen aber die Alten von der Athene eben das gehalten zu haben, was noch jezt die, welche sich auf den Homeros verstehen. Denn die mehresten von diesen sagen auch bei ihren Auslegungen des Dichters, er habe durch die Athene Verstand und Einsicht vorgestellt, und eben dergleichen etwas scheint auch, wer die Namen bestimmt, von ihr gedacht zu haben, nur drükkte er es noch stärker aus, indem er sie gleichsam Gottes Vernunft, Theu noësis nennt, so dass sie ha Theonoa ist, indem er sich nur auf ausländische Art des a statt e bedient, und das sis wegwirft. Doch vielleicht auch nicht einmal so, sondern weil sie das göttliche bedenkt, theia mooresa, hat er sie vorzüglich vor allen Theonoe genannt. Auch steht nichts im Wege, dass er das Vernünftige in der Gesinnung, was eben diese Göttin sein soll, habe Ethonoe nennen gewollt, und nur er selbst oder Andere nach ihm es verschönern wollten, wie sie meinten, und sie dann Athenaa nannten.

Hermogenes. Wie aber mit dem Hephaistos, wie erklärst du den?

Sokrates. Meinst du den rechten, der sich auf das Licht versteht, Phaëos histor?

Hermogenes. Ja wol.

Sokrates. Ist das nicht Jedem einleuchtend, dass dieser eigentlich Phaistos heisst, und das E nur vorgesezt ist?

Hermogenes. Das mag wol sein, wenn dir nicht etwa, wie ich fast glaube, noch etwas anderes einfällt.

Sokrates. Damit das nicht geschehe, so frage lieber gleich nach dem Ares.

Hermogenes. Ich frage also.

Sokrates. Also wenn du willst kann dieser von dem mannhaften und tapfern, arrhen und andreion, Ares heissen. Oder auch von seinem harten unbiegsamen Wesen, was ja arrhaton heisst, auch hievon dürfte ein ganz kriegerischer Gott Ares genannt werden.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Aber nun lass uns bei den Göttern! von den Göttern aufhören, denn es ängstet mich von ihnen zu reden. Willst du aber irgend andere, die lege mir nur vor, dass du erkennest, wie doch Euthyphrons Rosse geübt sind.

Hermogenes. Das will ich thun. Nur um Einen frage ich dich noch vorher, nämlich den Hermes, weil doch Kratylos läugnet,

dass ich ein Hermogenes sei. Versuchen wir also von dem Hermes auch auszufinden, was sein Name bedeutet, damit wir auch sehen, ob wol dieser irgend Recht hat.

Sokrates. Auf alle Weise muss doch Hermes etwas von der Rede bedeuten, denn dass er Dollmetscher ist und Bote, auch
408 hinterlistig und betrügerisch in Reden und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch auf der Kraft der Rede. Wie wir nun auch schon vorher sagten, Eirein ist der Gebrauch der Rede, und was beim Homeros so oft vorkommt, emesato bedeutet erfinden. Aus diesen beiden zusammen befiehlt uns also der Namengeber gleichsam, den welcher das Reden und die Rede erfunden hat, diesen Gott, ihr Leute, müsstet ihr doch billig Eiremes nennen. Nun aber, wie mir scheint, puzen wir den Namen aus, und nennen ihn Hermes. Auch die Iris ist offenbar von eirein benannt, weil sie Botin war.

Hermogenes. So mag, beim Zeus, Kratylos wol ganz Recht gehabt haben, dass ich kein Hermogenes bin; denn keinesweges bin ich erfinderisch im Reden.

Sokrates. Und dass Pan, der Sohn des Hermes, so zwitterhaft ist, das lässt sich auch sehr gut begreifen, Freund.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Du weisst doch, dass die Rede Alles, pan, andeutet, und immer umher sich wälzt und geht, und dass sie zwiefach ist, wahr und falsch?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also das wahre an ihr ist glatt und göttlich, und wohnt oberhalb unter den Göttern; das falsche aber unterhalb unter dem grossen Haufen der Menschen, und ist rauh und bökkisch, was tragisch auch bedeutet, wie denn auch die meisten Fabeln und Unwahrheiten sich finden auf dem Gebiete des tragischen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Mit Recht also ist der Alles andeutende und immer wandelnde, Aei polon, Pan Aipolos genannt worden, der zwitterhafte Sohn des Hermes, oberhalb glatt, unterhalb aber rauh und bokksähnlich. Und offenbar ist doch Pan die Rede oder der Bruder der Rede, wenn er ein Sohn des Hermes ist, und dass Geschwister einander ähnlich sehn, ist ganz natürlich. Aber wie ich sagte, lass uns nun machen, Bester, dass wir von den Göttern fortkommen.

Hermogenes. Von diesen wol, Sokrates, wenn du willst. Aber was hindert dich jene andern durchzugehn, wie Sonne, Mond und

Sterne, Erde und Aether, Luft, Feuer, Wasser, Jahr und Jahreszeiten.

Sokrates. Gar vielerlei legst du mir da auf. Indess, wenn es dir nur recht sein wird, so will ich wol.

Hermogenes. Sehr recht gewiss.

Sokrates. Was willst du also zuerst? Oder sollen wir, wie auch du eben, mit der Sonne anfangen?

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Diese nun könnte so heissen, weil sie wenn sie 409
aufgegangen ist die Gegenstände von einander sondert, auch deshalb weil sie sich in ihrem Laufe um die Erde immer so wendet; auch weil sie was aus der Erde hervorwächst während ihres Umlaufes mit Farben schmükkt, so dass das Sehen eine Wonne wird.

Hermogenes. Wie aber der Mond?

Sokrates. Dieser Name scheint den Anaxagoras ins Gedränge zu bringen.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Er scheint kund zu machen, dass das schon etwas älteres ist was dieser erst neuerlich gesagt hat, dass nämlich der Mond sein Licht von der Sonne hat.

Hermogenes. Wie das?

Sokrates. Hell und glänzend hiess doch vor Alters Mon?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und neu und alt ist dieser Schein immer am Monde, wenn anders die Anaxagoreer Recht haben. Denn so oft die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neuen Schein auf ihn; der alte aber ist der vom vorigen Monat.

Hermogenes. So ist es.

Sokrates. Weil nun der Mond immer neuen und alten Schein hat, kann er mit Recht eigentlich Moneualt heissen, und zusammengezogen heisst das Mond.

Hermogenes. Das ist gar ein dithyrambischer Name, Sokrates. Aber was machst du aus dem Monat und den Sternen?

Sokrates. Der Monat könnte, weil ein neuer alle Morgen näher kommt, Morgennaht heissen, die Sterne aber ihren Namen von den Strahlen haben, die Strahlen selbst aber, weil den Staar Alle bekommen die immer hinein sehen wollten, eigentlich Staarallen geheissen haben, nun aber hat man das schöner gemacht und Strahl gesagt.

Hermogenes. Wie aber mit Feuer und Wasser?

Sokrates. Vom Feuer weiss ich gar nichts, und entweder

muss mich des Euthyphrons Muse verlassen haben, oder dies allzuschwer sein. Sieh nun zu, welchen Kunstgriff ich anbringe bei allen dergleichen, von denen ich nichts zu sagen weiss.

Hermogenes. Was für einen?

Sokrates. Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Weisst du zu sagen, weshalb das Feuer so heisst?

Hermogenes. Ich, beim Zeus, gewiss nicht.

Sokrates. So sieh zu, was mir davon ahndet. Ich denke nämlich, dass die Hellenen, zumal die in der Nähe der Barbaren wohnenden, gar viele Worte von den Barbaren angenommen haben.

Hermogenes. Und was weiter?

Sokrates. Wenn einer nun aus der hellenischen Sprache erklären will, in wiefern diese mögen richtig gebildet sein, und nicht aus jener der das Wort wirklich angehört: so siehst du wol, dass er nichts schaffen wird.

Hermogenes. Ganz natürlich.

410 *Sokrates.* Also sieh zu, ob nicht auch dieses Wort ein barbarisches ist. Denn einerseits ist gar nicht leicht, es an die hellenische Sprache anzuknüpfen, andrerseits ist ganz bekannt, dass die Phryger es mit einer kleinen Abweichung eben so nennen, was auch von Wasser, Hund und vielen andern gilt.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Solchen muss man also keine Gewalt anthun, denn sonst könnte einer wol etwas von ihnen sagen. Aus diesem Grunde nun weise ich das Feuer und das Wasser von der Hand. Die Luft aber, Hermogenes, sollte die etwa deshalb so heissen, weil sie Dinge von der Erde lüpft? Oder weil sie immer läuft? Oder weil aus ihrer Bewegung der Wind entseht? Den Wind nämlich nennt man auch wol dichterisch Hauch, und sagt von ihm dass er weht. Vielleicht also ist sie, als ob man sagen wollte Laufhauch oder Laufweht, daher Luft genannt worden. Den Aether aber stelle ich mir so vor, weil er die Luft selbst umfliesst und sich immer dreht, konnte er sehr leicht der sich um Allesdreher genannt werden. Was aber Erde sagen will, das versteht man besser, wenn man Welt dazunimmt, wofür die Alten Werld sagen, wodurch sich beides verwandt zeigt und offenbar wird, dass Erde eigentlich Werde heisst, und mit Recht die Erzeugerin so genannt wird.

Hermogenes. Gut.

Sokrates. Was war uns nun das nächste?

Hermogenes. Die Zeit und das Jahr.

Sokrates. Die Zeit muss man nur, wie das oft in vielen Gegenden verwechselt wird, Ziet nennen. Denn Ziet heisst sie, weil sie dem Winter und Sommer, den Winden und den Früchten der Erde ihr Ziel sezt, dieser Bestimmung wegen heisst sie mit Recht Ziet oder Zeit. Jahr aber und Jahreszeit scheint ganz dasselbe zu sein. Denn was alles wachsende und werdende an seinem Theil ans Licht bringt und durch sich selbst Jedes gar macht und reif, das kann mit Recht Jahr heissen. Und von Jahreszeit gälte dann das umgekehrte von dem was wir vorher über den Namen Zeus sagten, wie nämlich dort eine Erklärung in zwei Namen zertheilt sich zeigte, und Einige sich des einen bedienten, Andere des andern, so sind hier gleichsam zwei Erklärungen in ein und dasselbe Wort zusammengebracht, und werden von Allen verbunden, wenn sie Jahreszeit sagen.

Hermogenes. Wahrhaftig, Sokrates, du machst grosse Fortschritte.

Sokrates. Offenbar ja komme ich schon weit in der Weisheit.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Und bald wirst du es noch mehr sagen.

Hermogenes. Aber nächst dieser Art möchte ich nun gern 411
jene schönen Wörter betrachten, was für eine Richtigkeit sie wol bei sich führen, die auf die Tugend gehn, wie Gesinnung, Verstand, Gerechtigkeit und die übrigen hieher gehörigen.

Sokrates. Da störest du uns keine schlechte Art von Wörtern auf, Freund! indess da ich einmal die Löwenhaut umgethan habe, darf ich ja keine Furcht zeigen, sondern muss zusehn, wie es steht um Gesinnung, Verstand, Einsicht, Erkenntniss und die andern schönen Wörter, welche du meinst.

Hermogenes. Freilich dürfen wir ja nicht eher ablassen.

Sokrates. Und warlich, beim Hunde, das dünkt mich gar keine schlechte Ahndung zu sein, was ich auch vorher schon bemerkt habe, dass die ganz Alten, welche die Benennungen bestimmt haben, gerade wie jezt die meisten unter den Weisen, weil sie sich so oft und vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden, und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, dass nichts fest und beständig bleibe, sondern alles fliesse und sich rege und immer in voller Bewegung und

Erzeugung sei. Das sage ich mit Hinsicht auf alle die Wörter, mit denen wir jezt zu thun haben.

Hermogenes. Wie so das, Sokrates?

Sokrates. Du hast sie vielleicht nicht recht darauf angesehn, dass offenbar den Dingen nur unter dieser Voraussezung, dass sie fliessen und werden und sich bewegen, diese Namen sind beigelegt worden.

Hermogenes. Das bin ich gar nicht gewahr worden.

Sokrates. Gleich zuerst jenes was wir erst nannten hat auf alle Weise eine solche Beziehung.

Hermogenes. Welches denn?

Sokrates. Die Gesinnung. Denn diese ist offenbar der Sinn für das gehende und junge, jung aber sind die Dinge, weil sie immer werdend sind. Man könnte auch sagen, des gehenden Sein in uns; auf alle Weise deutet es auf Bewegung. Oder wenn du willst, die Einsicht bezeichnet offenbar die Ansicht und das Sehen des Eilens, und Eilen ist doch eine Art sich zu bewegen. Eben so wenn du willst die Vernunft ist von Vernehmen, das Nehmen des Werdens, denn dass nach diesem die Seele trachtet, macht der kund, der diesen Namen gleichsam Werdnehmen gesezt hat Denn Vernunft hiess es nicht vor Alters, sondern das V muss man sich weich denken, und das D ist herausgeworfen. Die Besonnenheit aber oder Besinnung ist offenbar das Behalten dessen, was wir eben schon betrachtet haben, der Gesinnung. Die Erkenntniss
412 aber deutet sicher darauf, dass indem die Dinge sich bewegen, die Seele, die tüchtige nämlich, sie begleitet und weder hinter ihnen zurükkbleibt noch ihnen voraneilt. Darum muss man dem Anfangsbuchstaben einen scharfen Hauch geben, und hernach o lesen statt e, so bekommt man die Herkommniss der Seele mit den Dingen. Verstand aber von den Dingen scheint das zu sein, was man durch Folgerungen erlangt, und wenn einer Verstehen sagt mit Umkehrung zweier Buchstaben Werdsehen, meint er dasselbe als Erkennen, und deutet an, dass die Seele sehend dem Werden der Dinge folgt. So auch die Weisheit bedeutet nichts anders als des wehenden Gewissheit, freilich etwas dunkler und wunderlicher. Allein man muss sich nur erinnern aus den Dichtern und ihrer Sprache, dass von allen schnellen und kaum sichtbaren Bewegungen das Wehen gebraucht wird. Von dieser Bewegung nun gewiss zu sein, das bedeutet die Weisheit, offenbar also unter Voraussezung, dass die Dinge sich bewegen. Eben so das gute will eigentlich dem gültigen in der gesammten Natur diesen Namen geben. Wenn

nämlich alle Dinge sich bewegen, so giebt es doch darin Schnelligkeit und Langsamkeit, und es ist nicht alles schnelle und muthige gültig und zu loben, sondern nur einiges davon ist so gültig, und eben dieses gültig muthige heisst das gute. Die Gerechtigkeit nun ist leicht zu verstehen, dass sie auf die Thunlichkeit des gerechten geht. Das gerechte selbst aber ist schwer. Denn das sieht man wol, bis zu einer gewissen Stelle sind die Meisten darüber einig, weiterhin aber ist Streit. Die nämlich welche glauben, dass alles im Gange ist, denken sich das meiste so, dass es eben nichts anderes ist als ein Fortgehn. Durch dieses alles aber gehe ein anderes hindurch, vermittelst dessen alles werdende werde, und welches also erst das rechte gehende sei. Dieses müsse das schnellste sein und das dünnste. Denn es könnte sonst nicht durch alles gehende hindurch gehen, wenn es nicht das dünnste wäre, so dass nichts es fassen und festhalten kann, und zugleich das schnellste, so dass dieses rechte gehende alles andere behandelt als stehendes. Da es nun durch alles hindurchgehend über alles Aufsicht führt und ihm seine Richtung giebt, so führt es wolverdient diesen Namen des gehend richtenden, der nur des Wolklangs wegen in gerecht zusammen gezogen worden. Bis hieher nun, wie ich eben sagte, sind die meisten einig über das gerechte. Und ich, o 413
Hermogenes, der ich besonders lüstern danach bin, habe dies alles erforscht als ein Geheimniss, und dass dieses gerechte auch das ursächliche ist, denn wodurch etwas wird, das ist die Durchsache oder Ursache; und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hiesse es eben mit Recht so. Wenn ich sie aber, nachdem ich dies alles gehört, nichts desto weniger ganz sachte weiter frage, Was, o Bester, ist doch aber nun das gerechte, wenn dies alles sich so verhält, dann dünkt ihnen schon dass ich weiter frage als sich ziemt, und über die Schranken hinaus springe. Denn sie meinen, ich hätte ja nun schon genug erfahren und gehört vom gerechten, und wenn sie nun doch versuchen wollen mir satt und genug zu geben, dann spricht Jeder etwas anderes und sie stimmen nicht mehr zusammen. Der Eine sagt wol, das gerechte sei die Sonne, denn diese gehe durch alles hindurch, Aufsicht führend und allem seine Richtung gebend. Wenn ich denn dies, hocherfreut als hätte ich etwas herrliches gehört, einem Andern erzähle: so lacht mich der aus, wenn er es gehört hat, und fragt mich, ob ich denn glaube es sei keine Gerechtigkeit zu finden unter den Menschen nach Sonnenuntergang? Und bin ich dann wieder lüstern danach, was der wol meint, so sagt er es sei

das Feuer, und das ist warlich nicht leicht zu verstehen. Ein Anderer sagt wieder, nicht das Feuer selbst, sondern die dem Feuer einwohnende Wärme. Ein Anderer sagt, er lache alle diese aus, und das gerechte sei, was auch schon Anaxagoras gesagt, die Vernunft. Denn diese sei, sagt er, selbstherrschend, und mit nichts anderm vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht. So komme ich denn in weit grössere Verwirrung, Bester, als worin ich war, ehe ich mich bemühte zu erfahren, was das gerechte wol wäre. Weshalb wir aber jezt danach fragten, der Name, der scheint ihm aus dieser Ursach zuzukommen.

Hermogenes. Dies hast du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jezt aus dem Stegreif vorgebracht.

Sokrates. Wie aber? Das andere auch?

Hermogenes. Nein das wol nicht.

Sokrates. So höre denn. Vielleicht kann ich dich auch mit dem übrigen noch hintergehen, dass du glaubst, ich hätte es nicht sonst wo gehört. Also was ist uns noch übrig nach der Gerechtigkeit? Die Tapferkeit glaube ich sind wir noch nicht durchgegangen. Denn die Ungerechtigkeit ist ohne weiteres die Verhinderung des gehend richtenden. Die Tapferkeit aber zeigt, dass sie in Beziehung auf Streit so genannt worden; und Streit giebt es unter den Dingen, wenn sie sich bewegen, keinen andern als die entgegengesezte Bewegung; und daher zeigt, wenn du nur ein weniges nachgiebst, der Name Tappfertigkeit, weil doch tappen stark entgegentreten heisst, ihr eigentliches Wesen. Offenbar aber ist nicht die einer jeden entgegengesezte Bewegung Tapferkeit, sondern nur welche der bei dem gerechten vorbeilaufenden sich entgegensezt, denn
414 sonst könnte ja die Tapferkeit nicht gelobt werden. Eben so bedeuten Mann und mannhaft, woran man doch bei tapfer denken muss, das mächtig angehende. Weil hingegen will wol offenbar Werden und Leib sagen. Frau aber scheint von frisch und saugen benannt zu sein, frisch aber, o Hermogenes, von frei und rasch, weil das befeuchtete und genährte ja so wird.

Hermogenes. Das mag wol sein, Sokrates.

Sokrates. Und so bildet das frisch und erfrischen selbst das Wachsthum der Jugend ab, dass es rasch und eifrig geschieht. Aber du giebst nicht gut Acht auf mich, dass ich aus der Bahn springe, wenn ich auf eine glatte Stelle komme, denn es sind mir noch mehrere von jenen wichtigen Worten übrig.

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Hievon ist nun eines auch die Kunst, zu wissen was die wol sagen will.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Das ist nun wol der Kunde Sinn, wenn du nur das d wegwirfst, und statt des t das in annimmst.

Hermogenes. Gar sehr dürftig, Sokrates.

Sokrates. Aber weisst du denn nicht, du Schwieriger, dass die ursprünglichen Namen schon ganz zusammengeschmolzen worden sind von denen, welche sie prächtig machen wollten, und nun Buchstaben darum hersezten, und andere herausnahmen des blossen Wolklangs wegen, so dass sie auf vielerlei Weise verdreht sind theils der Verschönerung wegen, theils aus Schuld der Zeit. So wie in Spiegel, scheint dir da nicht auch ganz ungereimt das ge hineingesezt zu sein? Aber dergleichen, denke ich, thun die, welche sich um die Richtigkeit nichts bekümmern, sondern nur der Stimme wolthun wollen, und deshalb oft soviel zu den ersten Namen hinzuthun, dass zulezt kein Mensch mehr verstehen kann, was das Wort sagen will, wie sie auch eine Spange anstatt Spanne Spange nennen und vieles andere.

Hermogenes. Das ist freilich wol so, Sokrates.

Sokrates. Wenn man aber wieder Jeden lässt nach Belieben Buchstaben hineinsezen in die Worte und herausnehmen, so muss es wol sehr leicht sein, jeden Namen jeder Sache anzupassen.

Hermogenes. Da hast du Recht.

Sokrates. Recht freilich; aber ich denke, du weiser Aufseher musst eben Acht haben, dass Maass und Billigkeit beobachtet werde.

Hermogenes. Das wollte ich wol gern.

Sokrates. Und ich will es auch mit dir, Hermogenes. Aber 415
nimm es nur nicht gar zu genau, du Wunderlicher, dass du mir nicht entnervest den Muth. Denn ich komme jezt zum Gipfel alles bisherigen, wenn wir nach der Kunst erst noch das Geschikk betrachtet haben. Geschikk nämlich scheint mir dasjenige anzudeuten, wodurch man es weit bringt. Daher muss, wenn doch alles in Bewegung ist, aus diesen beiden dem Gehen und dem sich Schikken in das Gehen der Name Geschikk zusammengesezt sein. Doch wie gesagt, wir müssen nun zu dem Gipfel alles dessen, was wir jezt vorhaben, kommen, indem wir untersuchen, was wol die Namen der Tugend und der Bosheit sagen wollen. Das eine nun sehe ich noch nicht, das andere scheint mir aber deutlich zu sein; es stimmt wenigstens mit allem bisherigen überein. Wenn nämlich alle Dinge gehen, so muss alles bös hingehende Bosheit sein; am meisten

aber muss was in der Seele ein solches bös hingehen zu den Dingen ist den Namen des Ganzen führen und Bosheit sein. Was aber böse gehen heisst, das glaube ich zeigt sich auch an der Feigheit, welche wir nicht mitgenommen, sondern übergangen haben, da wir sie sollten nach der Tapferkeit betrachtet haben; so haben wir wol auch vieles andere übergangen. Die Feigherzigkeit also deutet darauf, dass sie ein festes Band für die Seele ist; denn das Ziehen ist etwas bindendes, und die Feigherzigkeit ist ein fest sich herziehn der Seele; wie auch die Verlegenheit etwas schlechtes ist, und alles, wie es scheint, was die Bewegung und das Gehen hindert. Jenes böse gehen deutet also auf eine aufgehaltene und gehinderte Bewegung, wodurch die Seele, wenn sie eine solche hat, voll Bosheit wird. Heisst nun aus dieser Ursache die Bosheit so, so muss ja die Tugend das Gegentheil bedeuten, nämlich eine Unbefangenheit zuerst, und dann dass der Fluss einer guten Seele immer frei ist, so dass also ein unaufgehaltener und ungehinderter Gang, wie es scheint, durch dieses Wort bezeichnet wird. Richtig also hiesse sie Tugehend, als immer zu gehend, denn t und z werden häufig verwechselt. Vielleicht aber meint er auch das thunliche Gehen als die vorzüglichste Beschaffenheit der Seele, es wird aber zusammengeklappt und heisst Tugend. Vielleicht sagst du nun wieder ich künstle; ich behaupte aber, dass wenn die Bosheit wie ich sie vorher erklärte richtig ist, dann auch dieses Wort die Tugend richtig sein muss.

Hermogenes. Aber das böse selbst, woraus du mehreres vorher erklärtest, was meint wol das Wort?

416 *Sokrates.* Das scheint mir, beim Zeus, gar wunderlich und schwer zu erklären. Daher muss ich auch hiebei jenen Kunstgriff anwenden.

Hermogenes. Welchen doch?

Sokrates. Dass ich sage, auch das sei ein barbarisches Wort.

Hermogenes. Und wol mit Recht magst du das sagen, Sokrates. Also, wenn du meinst, wollen wir dies lassen, und dagegen das redliche und das schändliche versuchen auszufinden, worin das wol gegründet ist.

Sokrates. Das schändliche scheint mir gar sehr deutlich, was es meint, denn auch dieses stimmt mit dem vorigen überein. Nämlich alles was die Dinge am Fliessen hindert und darin aufhält scheint mir der Erfinder der Worte überall zu schmähen; daher hat er auch hier dem, was den Fluss stets hemmt diesen Namen

gegeben das stethemmtliche, nun aber ziehn sie es zusammen und nennen es schändlich.

Hermogenes. Wie aber das redliche?

Sokrates. Das ist schwerer zu entdekken. Wiewol doch in der Aussprache nur der Wolklang und die Länge des Tons abweicht.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Es scheint mir nämlich dieses Wort eigentlich eine Bezeichnung der Vernunft zu sein.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Sprich doch, was glaubst du denn ist Ursach daran, dass von jedem Ding geredet wird? Nicht jenes, welches die Namen bestimmt?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Und dies ist doch gewiss die Vernunft der Götter oder der Menschen oder beider?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also das redende von den Dingen, und das redliche, ist dieses selbige, die Vernunft.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Und nicht wahr, was Vernunft und Verstand verrichten, das ist das löbliche, was aber nicht, das tadelnswerthe?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Das heilende Vermögen nun verrichtet heilsames, und das bildende bildnerisches? Oder wie meinst du?

Hermogenes. Eben so allerdings.

Sokrates. Und das redende also redliches?

Hermogenes. So muss es wol.

Sokrates. Und das ist, wie wir sagen, der Verstand?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Also ist ganz richtig das redliche eine Benennung der Vernunft, welche ja dergleichen verrichtet, was wir als redlich loben.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Was ist uns nun wol noch übrig von dergleichen?

Hermogenes. Dieses, was sich gleichfalls auf das gute und redliche bezieht, das vortheilhafte, zweckmässige, nüzliche, gewinnvolle und das Gegentheil hievon.

Sokrates. Das Vortheilhafte könntest du wol schon selbst finden aus dem vorigen, wenn du es überlegtest. Denn es scheint mir sehr verwandt mit der Erkenntniss. Es deutet nämlich auf 417

nichts anderes als auf das Fortgehn der Seele mit den Dingen. Was hiedurch ausgerichtet wird scheint vortheilhaft und Vortheil von dem zum Heil mit fortgehn zu heissen. Das gewinnvolle aber kommt von Gewinn, und das Wort Gewinn wird dir, wenn du nur das n in l verwandeln willst, schon zeigen was es bedeutet. Es bezeichnet nämlich auch das gute, nur auf andere Weise, dass es nämlich in alles gehen will. Um diese Eigenschaft desselben zu bezeichnen, ist das Wort gebildet, und wird nun durch Vertauschung des l mit n Gewinn ausgesprochen.

Hermogenes. Was ist aber das zwekkmässige?

Sokrates. Das scheint mir gar nicht so, wie etwa die Künstler und Handwerker sich dessen bedienen, für dasjenige, was zu ihrem Zwekk das rechte Maass hat und ihn also erreicht, wirklich zu verstehen zu sein; sondern weil es als das schnellste überall die Dinge nicht stehen oder die Bewegung sich mässigen und zu Ruhe und Stillstand kommen lässt, sondern wenn etwas ihr Maass verringern will, sie immer wieder wekkt, und sie dadurch unaufhörlich und unvergänglich macht, deswegen scheint mir das gute als zwekkmässig dargestellt zu werden, und das was die ihr Maass verlierende Bewegung wekkt zwekkmässig zu heissen. Nüzlich vom Nuzen heisst so vom nur zu gehn; förderlich aber kommt von fördern, ches ein nicht überall sehr gewöhnliches Wort ist, das ebenfalls forttreiben bedeutet.

Hermogenes. Wie steht es nun aber mit den entgegengesezten von diesen?

Sokrates. So viele davon bloss das jezt gesagte verneinen, haben wir wol nicht nöthig erst durchzugehn.

Hermogenes. Was für welche meinst du?

Sokrates. Solche wie das unvortheilhafte und unnüze und unzwekkmässige.

Hermogenes. Du hast Recht.

Sokrates. Aber das gefährliche und hinderliche.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Das gefährliche besagt, was das Gehen fäht oder fängt, fangen aber bedeutet fest hängen, und alles befestigende, bindende, haltende tadelt er überall. Was nun das Gehen fäht, hiesse am richtigsten das gehnfängliche, verschönert aber soll es nun sein, glaube ich, indem man es gefährlich nennt.

Hermogenes. Nun gerathen dir die Namen gar wunderlich und bunt, Sokrates. Und recht als wolltest du das Vorspiel zu dem

Gesang der Athene zwischen den Lippen brummen, so kam es mir vor, wie du das gehnfängliche herausbrachtest.

Sokrates. Ich kann nicht dafür, Hermogenes, sondern die 418
welche das Wort gemacht haben.

Hermogenes. Da hast du Recht. Was wäre denn aber das hinderliche?

Sokrates. Was das hinderliche ist? Sieh nur, Hermogenes, wie Recht ich habe, wenn ich sage, dass durch Hinzuthun und Ausmerzen von Buchstaben der Sinn der Worte oft so sehr verändert wird, dass wenn man dann nur noch ein wenig daran dreht, sie gerade das entgegengesezte bedeuten können. Wie bei dem billigen; da hatte ich es schon bemerkt, und es fiel mir eben jezt wieder ein bei dem was ich dir sagen sollte, dass unsere neue schöne Sprache das billige und das hinderliche bis zur Andeutung des Gegentheils herumgedreht und ganz unkenntlich gemacht hat, was die Worte meinen; die alte aber legt deutlich zu Tage was beide wollen.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Ich will es dir sagen. Du weisst doch, dass unsere Alten sich häufig des ei und des d bedienten, wie sie auch in den niederen Gegenden noch thun, wo sich die alte Sprechart am längsten erhält, jezt aber kehren sie das ei in i oder in e um, und statt des d sagen sie t, als wäre das vornehmer.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Zum Beispiel unsere Alten sagten Dag, jezt aber sagen sie Tag.

Hermogenes. Das ist wahr.

Sokrates. Nun siehst du aber doch, dass nur das alte Wort den Sinn des Wortbildners kund macht; denn weil er den Menschen sagt was da ist, indem er sie aus der Finsterniss in das Licht versezt, deshalb ist er Dag genannt worden.

Hermogenes. Das scheint mir.

Sokrates. Nun aber ist es so prächtig geworden, dass du gar nicht merken kannst, was Tag bedeutet, wiewol Einige sagen, weil der Tag den Menschen taugt zu ihren Verrichtungen, deshalb heisse er Tag.

Hermogenes. Das mag wol sein.

Sokrates. Und das Thor, weisst du doch, nannten die Alten Dohr und Dühre.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Thor nun bedeutet gar nichts, aber Dohr und Dühre

ist es ganz richtig von Durchführen genannt worden. Nun heisst es aber Thor; und so ist es mit gar vielen andern.

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Eben so deutet zuerst das billige, wenn man es so spricht, das Gegentheil an von allen Worten durch welche das gute bezeichnet wird. Denn obgleich es auch eine Art des guten ist, scheint es doch ein liegendes und ein bindliches für die Bewegung zu sein, als wäre es dem gefährlichen verwandt.

Hermogenes. Allerdings, Sokrates, gar sehr scheint es so.

Sokrates. Aber gar nicht, wenn du dich des alten Wortes
419 bedienst, welches mir weit richtiger vorkommt als das jezige; sondern es stimmt vielmehr mit allem bisherigen guten überein, wenn du statt des i das ei wieder herstellst. Beilig nennt dann, nicht billig, das gute der Worterfinder, wie er das immer lobt, und ist gar nicht mit sich selbst im Streite, sondern das beeilende und förderliche und gewinnvolle und gute und vortheilhafte und nüzliche deutet durch verschiedene Namen dasselbe an, nämlich das durchziehende und fortgehende überall zu loben, das aufhaltende und bindende aber zu tadeln. So wird auch das hinderliche, wenn du nur bedenkst, dass dies noch von der alten Aussprache herrührt, und dass sie ehedem das hinden nannten, was wir jezt hinten nennen, dir ganz dieselbe Beziehung anzeigen, dass nämlich das hintenlegende und zurükkhaltende das hinderliche genannt wird.

Hermogenes. Wie ist es aber mit Wollust, Schmerz, Bestreben und dergleichen Worten, Sokrates?

Sokrates. Die scheinen mir eben nicht sehr schwer, Hermogenes. Die Wollust nämlich ist für die zum Genuss hinstrebende Handlung der Name, man hat nur das n herausgeworfen und das t hinten angesezt, und sagt statt Wollnuss Wollust. Der Schmerz aber scheint gleichsam von dem Schmelzen und Aufgelöstsein des Herzens den Namen zu haben, welches sich bei diesem Zustande vorfindet. Die Unlust aber ist das verhindernde der Lust und des Genusses. Die Angst ist wol etwas wunderlich gebildet von dem Beengen des Gehens. Die Betrübniss aber scheint vom hineingetrieben werden des Schmerzens genannt zu sein. Die Beschwerde sieht wol Jeder, dass sie die Schwierigkeit des Werdens darstellen soll. Die Freude dagegen scheint von dem freien und leichten Fluss der Seele so zu heissen. Das Vergnügen aber müsste von dem genugsamen Werden in der Seele, was es bezeichnen soll, eigentlich Werdgenügen heissen, mit der Zeit aber hat man Vergnügen daraus gemacht. Die Fröhlichkeit bedarf nicht

erst erklärt zu werden, denn Jedem muss klar sein, dass sie von dem Forteilen der Seele mit den Dingen eigentlich den Namen Forteiligkeit bekommen hat, doch sagen wir nun einmal Fröhlichkeit. Auch das Bestreben ist nicht schwer. Es hat von dem Herbeiströmen des Triebes den Namen, der Trieb aber von dem Treiben und Heben der Seele. Ferner der Reiz ist als der die Seele am stärksten ziehende Fluss so genannt worden. Denn weil er rege fliesst und sich nach den Dingen hinzieht, und so die 420
Seele heftig anzieht vermöge dieses regen Fliessens, von dieser Eigenschaft ist er Reiz genannt worden. Die Sehnsucht aber deutet durch ihren Namen an, dass sie nicht auf ein gegenwärtiges fliessendes und bewegliches geht, sondern auf ein anderwärts gesehenes und gesuchtes, weshalb sie Sehnsucht heisst, so dass das nämliche, wenn das zugegen ist, wonach Jemand strebt, Reiz heisst, wenn es aber entfernt ist, alsdann Sehnsucht. Die Neigung ferner, weil diese Bewegung von aussen hineingeht und nicht einheimisch ist bei dem der sie hat, sondern erst aufgenommen durch die Augen, ist von diesem Eingehn anfangs Hineingehung genannt worden, jezt aber sagt man mit Wegwerfung des Anfangs und Zusammenziehung des lezten, und indem man das n vor dem g verschlukkt, Neigung. Aber warum sagst du nicht etwas neues, was wir vornehmen sollen?

Hermogenes. Was meinst du also von Gedanken und dergleichen?

Sokrates. Gedanken ist entweder nach dem Gehen auf das Denken benannt, wodurch die Seele das Wissen sucht, oder auch weil es der Dank oder Lohn ist für das Gehen der Seele. Doch gefällt mir jenes besser. Auch stimmt die Meinung damit überein, welche des Menschen Einigung mit den Dingen ist, wodurch er erfährt wie alles was ist geeignet ist; so wie auch Entwurf und Berathschlagung von Schlägen und Werfen, und Nachdenken, das nach den Dingen Lenken der Seele, dies alles hiemit zusammenhängt und auf mancherlei Weise den Wurf bezeichnet, so wie im Gegentheil der Zweifel bedeutet, dass einer vom Ziel weit ab gefehlt und also nichts getroffen hat was er entwarf, oder worüber er berathschlagt und nachgedacht hatte.

Hermogenes. Nun kommt es mir schon fast zu dicht auf einander, Sokrates.

Sokrates. Der Gott geht eben zu Ende. Nur den Zwang möchte ich noch gern durchgehn, weil er doch mit dem lezten zusammenhängt, und das freiwillige.

Hermogenes. So thue das.

Sokrates. Das freiwillige wird als das was nicht widerstrebt, sondern sich vereinigen will mit dem eiligen, durch diesen Namen bezeichnet für das, was nach unserm Entwurfe kommt. Der Zwang hingegen als widerstrebend und gegen unsern Entwurf gehört zum Verfehlen und zur Thorheit, und ist deshalb bezeichnet als das zwischen dem engen durchgehende, weil dies als schwierig und rauh und holperig das Gehen aufhält. Daher heisst er vielleicht der Zwang, weil er abgebildet ist als der Gang zwischen dem engen. — So lange nun noch Kraft da ist, wollen wir ihr nichts nachlassen; also lass du auch nicht nach, sondern frage.

Hermogenes. So frage ich denn nach dem grössten und schönsten, nämlich dem wahren und falschen und dem Seienden,
421 ja nach dem wovon wir jezt immer reden, dem Wort, was das wol für ein Wort ist.

Sokrates. Du nennst doch etwas forschen?

Hermogenes. Allerdings das Suchen.

Sokrates. Es mag also wol ein aus der Erklärung zusammengezogenes Wort sein, indem einer sagen wollte, es wäre das was man sucht. Du siehst es aber wol leichter, wenn wir es so ausdrükken, dass es ganz bestimmt zum Vorschein kommt; es ist nämlich das, wonach geforscht ist. Die Wahrheit aber ist eben wie die übrigen auch zusammengezogen, so dass das göttliche ungetrübte in der Bewegung des Seienden angedeutet wird durch diesen Namen, Wahrheit nämlich als heitere Währung. Das falsche aber ist das Gegentheil der Bewegung, und hier finden wir das stillgestellte und zur Ruhe gezwungene schon wieder geschimpft. Es wird nämlich hergenommen vom Schlaf, und ist ganz dasselbe, nur, wunderlich genug, umgekehrt, um eben die Meinung des Wortes zu verbergen. Das Sein aber und das Wesen trifft ganz mit der Wahrheit zusammen, denn es ist das in der Zeit gehn und das Währen, und eben so im Gegentheil das Nichts ist das nie gehts.

Hermogenes. Das scheinst du mir sehr tüchtig zusammengeschlagen zu haben, Sokrates. Wenn dich aber nun einer fragt nach diesem Gehn und Fliessen und Binden und Halten selbst, worin wol die Richtigkeit dieser Benennungen besteht.

Sokrates. Was ich dem antworten würde, meinst du?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Eins habe ich schon vorher vorgebracht, was mich wol dünkt eine gute Antwort zu sein.

Hermogenes. Was war das?

Sokrates. Zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein barbarisches und ausländisches Wort. Und vielleicht ist manches unter diesen in der That ein solches; es kann aber auch von ihrem Alter herrühren dass die ersten Worte uns unerforschlich sind. Denn da die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden; wäre es wol nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu der jezigen nicht anders verhielte als eine barbarische.

Hermogenes. Das wäre wol gar nicht aus der Weise.

Sokrates. Ich sage freilich was sich hören lässt; allein unser Kampf scheint mir keine Ausrede zu gestatten, sondern wir müssen doch versuchen die Wörter zu erklären. Lass uns nur bedenken, wenn Jemand immer nach den Worten, aus welchen eine Benennung besteht, fragen will, und dann wieder nach jenen, woraus diese herstammen, forscht, und damit gar nicht aufhören will, wird dann nicht der Antwortende zulezt nothwendig verstummen?

Hermogenes. Das dünkt mich.

Sokrates. Wann aber hätte er wol ein Recht sich loszusagen, dass er nicht weiter könne? Nicht wenn er bei jenen Wörtern 422
angekommen wäre, welche gleichsam die Urbestandtheile der übrigen sowol Säze als Worte sind. Denn von diesen könnte man ja wol billigerweise nicht mehr zeigen sollen, dass sie aus andern Wörtern zusammengesezt sind, wenn es sich wirklich wie angenommen mit ihnen verhält. So wie wir eben das gute erklärt haben als zusammengesezt aus gültig und Muth, den Muth aber wieder von etwas anderem herleiten könnten, und dies wieder von etwas anderem, wenn wir aber endlich eins erhalten hätten, das nicht wieder aus irgend anderen Wörtern entsteht, dann erst mit Recht sagen könnten, dass wir nun bei einem Urbestandtheil oder Stammworte wären, welches wir nicht wieder auf andere Wörter zurükkführen dürften.

Hermogenes. Du scheinst mir hierin Recht zu haben.

Sokrates. Sind nun etwa auch die Wörter, nach denen du jezt fragst, solche Stammwörter, und müssen wir also ihre Richtigkeit schon auf eine andere Weise untersuchen, worin sie besteht?

Hermogenes. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Wahrscheinlich freilich, Hermogenes, wenigstens scheinen doch alle vorigen auf diese zurükkgekommen zu sein.

Wenn sich nun dies so verhält, wie ich glaube dass es sich verhalte: so komm und erwäge mit mir worin ich sage dass die Richtigkeit der ersten Wörter bestehen müsse, ob ich wol irre rede.

Hermogenes. Sprich nur; soviel es in meinen Kräften steht will ich es mit erwägen.

Sokrates. Dass es nun nur eine und dieselbe Richtigkeit giebt für jedes Wort, sei es ein erstes oder ein leztes, und dass in Absicht auf das Wort sein, die einen sich nicht von den andern unterscheiden, das glaube ich ist auch deine Meinung.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Aber die Richtigkeit der bis jezt von uns durchgegangenen Wörter wollte doch darin bestehen, dass sie kund machte, wie und was jedes Ding ist?

Hermogenes. Was sollte sie anders wollen?

Sokrates. Dies also müssen die ersten nicht minder leisten als die lezten, wenn doch jene auch Wörter sein sollen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Allein die späteren oder abgeleiteten Wörter, wie es scheint, konnten dies vermittelst der früheren bewirken.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Gut. Aber die ersten Wörter, denen noch nicht andere zum Grunde liegen, auf welche Weise werden uns diese wol so weit als möglich die Dinge deutlich machen, wenn sie doch Wörter sein sollen? — Beantworte mir nur dieses. Wenn wir weder Stimme noch Zunge hätten, und doch einander die Gegenstände kund machen wollten, würden wir nicht, wie auch jezt die Stummen thun, versuchen sie vermittelst der Hände, des Kopfes und der übrigen Theile des Leibes anzudeuten?

Hermogenes. Wie sollten wir es anders machen, Sokrates?

Sokrates. Wenn wir also, meine ich, das leichte und obere
423 ausdrükken wollten: so würden wir die Hand gen Himmel erheben, um die Natur des Dinges selbst nachzuahmen. Wenn aber das untere und schwere, so würden wir sie zur Erde senken. Und wenn wir ein laufendes Pferd oder anderes Thier darstellen wollten: so weisst du wol würden wir unsern Leib und unsere Stellung möglichst jenen ähnlich zu machen suchen.

Hermogenes. Nothwendig, denke ich, verhält es sich so wie du sagst.

Sokrates. So denke ich entstände wenigstens eine Darstellung vermittelst des Leibes, wenn der Leib das was er darstellen will nachahmte.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Nun wir aber mit der Stimme, dem Munde und der Zunge kund machen wollen, wird uns nicht alsdann was durch sie geschieht eine Darstellung von irgend etwas sein, wenn vermittelst ihrer eine Nachahmung entsteht von irgend etwas?

Hermogenes. Nothwendig, denke ich.

Sokrates. Das Wort also ist, wie es scheint, eine Nachahmung der Stimme dessen was es nachahmt, und derjenige benennt etwas, der was er nachahmt mit der Stimme nachahmt?

Hermogenes. Das dünkt mich.

Sokrates. Beim Zeus, mich aber dünkt noch nicht, dass dies gut erklärt ist, Freund!

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Wir müssten dann denen, welche den Schafen nachblöken und den Hähnen nachkrähen und so mit andern Thieren, auch zugestehen, dass sie das benennen was sie nachahmen

Hermogenes. Da hast du Recht.

Sokrates. Hältst du also das vorige für gut?

Hermogenes. Das nicht. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

Sokrates. Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewol wir sie auch dann durch die Stimme nachahmen; ferner auch nicht, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst auch nachahmt, auch dann glaube ich werden wir nichts benennen. Ich meine es nämlich auf diese Weise. Die Dinge haben doch jedes seine Gestalt und Stimme, auch Farbe wol die meisten?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Mir scheint nun nicht, wenn Jemand diese nachahmt, und nicht in Nachahmungen dieser Art die benennende Kunst zu bestehen. Denn diese gehören die einen zur Tonkunst, die andern zur Malerei. Nicht wahr?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und was sagst du hiezu? Meinst du nicht auch dass jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe und was wir sonst so eben erwähnten? Denn haben nicht zuerst gleich Farbe und Stimme selbst jede ihr Wesen? und so alles, dem überhaupt diese Bestimmung, das Sein, zukommt?

Hermogenes. Ich glaube wenigstens.

Sokrates. Wie nun, wenn eben dies, das Wesen eines jeden Dinges Jemand nachahmen und darstellen könnte durch Buchsta-

ben und Silben, würde er dann nicht kund machen, was jedes ist? oder etwa nicht?

Hermogenes. Ganz gewiss.

424 *Sokrates.* Und wie würdest du den nennen, der dies könnte? so wie du doch die vorigen den einen Tonkünstler nanntest, den andern Maler, wie eben so diesen?

Hermogenes. Eben das, o Sokrates, was wir schon lange suchen, scheint mir dieser zu sein, der Benennende.

Sokrates. Wenn nun dies wahr ist, so werden wir nun wol wegen jener Worte nach denen du fragtest, des Flusses und des Gehns und Haltens zusehn müssen, ob sie durch Buchstaben und Silben das Sein jener Dinge ergreifen, so dass sie ihr Wesen abbilden, oder ob nicht.

Hermogenes. Das werden wir müssen.

Sokrates. Wolan lass uns sehen, ob diese allein zu den Stammwörtern gehören, oder ob noch viele andere?

Hermogenes. Ich wenigstens glaube auch noch andere.

Sokrates. Man sollte ja denken. Auf welche Art sollen wir aber nun das eintheilen wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachahmung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaassen abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben bestimmen, dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaassen gelangen, eher aber nicht?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Sollen nicht eben so auch wir zuerst die Selbstlauter bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, die welche weder Laut noch Ton haben, denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen, und dann die welche zwar keinen Laut haben, aber doch nicht ganz tonlos sind? und so auch unter den lautenden die sich von einander unterscheidenden Arten. Haben wir dann dies richtig eingetheilt, dann müssen wir wiederum eben so alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte, und zusehn ob es auch hier so etwas giebt worauf sich alle zurükkbringen lassen wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und ob es auch unter ihnen verschiedene Arten giebt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben. Haben wir nun auch diese alle wol kennen gelernt: dann müssen wir verstehen nach Maassgabe der Aehnlichkeit zusammenzubringen und auf einander zu beziehen, sei nun einzeln eines auf eines zu beziehen oder mehrere zusam-

menmischend auf eines, wie die Maler wenn sie etwas abbilden wollen bisweilen Purpur allein auftragen, und ein andermal wieder eine andere Farbe, dann aber auch wieder viele unter einander mengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild jeden Färbestoffs bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald einem einen, wenn uns das nöthig scheint, bald mehrere zusammen indem wir bilden was man Silben nennt, und wiederum Silben zusammensezend, aus denen Wörter, Haupt- und 425
Zeitwörter zusammengesezt werden, und aus diesen endlich wollen wir dann etwas grosses, schönes und ganzes bilden, wie dort das Gemälde für die Malerei so hier den Saz oder die Rede für die Sprach- oder Redekunst, oder wie die Kunst heissen mag. Oder vielmehr nicht wir wollen dies, denn ich habe mich zu weit verleiten lassen, sondern zusammengesezt haben sie schon, so wie wir es bereits finden, die Alten und wir müssen nur, wenn wir verstehen wollen dies alles kunstgerecht zu untersuchen, ob die Wörter ursprünglich sowol als spätere nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden seien oder nicht, dies nach solcher Eintheilung und auf diese Weise betrachten. Auf gerathewol aber sie zusammenraffen möchte wol schlecht sein, und nicht nach der Ordnung, lieber Hermogenes.

Hermogenes. Ja wol, beim Zeus, Sokrates.

Sokrates. Wie also? traust du dir zu, dies alles so zu erklären? denn ich keinesweges mir.

Hermogenes. Weit gefehlt also, dass ich es sollte.

Sokrates. Lassen wir es denn. Oder willst du, dass wir, so gut wir es vermögen, wenn wir auch nur wenig davon einsehn können, es dennoch versuchen, indem wir vorher erklären, wie nur eben den Göttern, dass wir, ohne etwas von der Wahrheit zu wissen, nur die Meinungen der Menschen von ihnen muthmaasslich angeben wollten, so auch jezt, ehe wir weiter gehen, uns selbst die Erklärung thun, dass wenn die Sache gründlich sollte abgehandelt werden, es sei nun von jemand Anderm oder von uns, es allerdings so geschehen müsse, wir aber jezt nichts thun könnten, als nur, wie man sagt, nach Vermögen uns daran versuchen. Ist dir das recht, oder was meinst du?

Hermogenes. Allerdings ist es mir gar sehr recht.

Sokrates. Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge kenntlich werden. Aber es muss doch so sein; denn

wir haben nichts besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der ursprünglichen Wörter beziehen könnten. Wir müssten denn, auf ähnliche Art, wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Wörter hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig. Soll auch uns dies die beste Erklärung dünken, oder jene, dass wir manche unter ihnen von den Barbaren überkommen hätten, wie die Barbaren denn allerdings älter sind als wir, oder auch die, dass ihr Alter es eben so unmöglich machte sie zu erklären, wie ihr barbarischer Ursprung?
426 Denn dies wären wol sämmtlich Ausreden, und zwar recht stattliche, für den, der nicht Rechenschaft geben wollte von den ursprünglichen Wörtern, wiefern sie richtig wären. Indess aus welchem Grunde auch Jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter nicht verstände, es müsste ihm immer gleich unmöglich sein die der abgeleiteten zu verstehen, welche nothwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht. Sondern offenbar muss, wer hierin ein Kunstverständiger zu sein behauptet, dies an den ursprünglichen Wörtern vorzüglich und am meisten zeigen können; oder er wisse, dass er bei den abgeleiteten nur leeres Geschwäz treiben wird. Oder dünkt es dich anders?

Hermogenes. Keinesweges anders, o Sokrates.

Sokrates. Was ich nun von den ursprünglichen Wörtern gemerkt habe, dünkt mich gar wild und lächerlich. Davon will ich dir also gern mittheilen, wenn du willst; weisst du aber irgend woher etwas besseres zu nehmen, so versuche mir das auch mitzutheilen.

Hermogenes. Das will ich thun; sprich du nur dreist.

Sokrates. Zuerst nun scheint mir das R gleichsam das Organ jeder Bewegung zu sein, welche wir ja selbst auch noch nicht erklärt haben, woher sie diesen Namen führt. Aber es ist wol offenbar, dass er auch ein Gehen bedeuten will, und er kommt von Weg her; nur dass wir kein einfaches Zeitwort wegen mehr haben. Sich bewegen heisst aber soviel als sich auf den Weg machen, und Bewegung also drükkt das auf dem Wege sein aus; indess könnte man auch das Gehen dazu nehmen, und Weggehung sagen oder Weggang. Das Stehen aber will nur ein Stillen des Gehens ausdrükken, der Verschönerung wegen aber ist es Stehen genannt worden. Der Buchstabe R also, wie ich sage, schien dem, welcher die Benennungen festsezte, ein schönes Organ für die Bewegung,

indem er sie durch seine Rührigkeit selbst abbildet; daher bedient er sich desselben hiezu auch gar häufig. Zuerst schon in Strömen und Strom stellt er durch diesen Buchstaben die Bewegung dar; eben so in Troz und in rauh, und in allen solchen Zeitwörtern wie rasseln, reiben, reissen, zertrümmern, krümeln, drehen, alle dergleichen bildet er grösstentheils ab durch das R. Denn er sah, dass die Zunge hiebei am wenigsten still bleibt, sondern vorzüglich erschüttert wird, daher gewiss hat er sich dessen hiezu bedient. Das G hingegen zu allem dünnen und zarten, was am leichtesten durch alles hindurchgeht; daher stellt er das Gehen und das Giessen durch das G dar. Wie im Gegentheil durch W, S, Sch 427
und Z, weil die Buchstaben sausend sind, stellt er alles dergleichen dar und benennt es damit, schaudern, sieden, zischen, schwingen, schweben; auch wenn er das schwellende nachahmt, scheint der Wortbildner meistentheils dergleichen Buchstaben anzuwenden. Dagegen scheint er das Zusammendrükken und Anstemmen der Zunge bei d und t und der Lippen bei b und p, für eine nüzliche Eigenschaft zu halten zur Nachahmung des bindenden dauernden so wie des Pech und Theer. Eben so hat er bemerkt, dass bei dem l die Zunge am behendesten schlüpft, und hat sich dieser Aehnlichkeit bedient um das lose, lokkere und schlüpfrige selbst, und das lekkere und leimige und viel anderes dergleichen zu benennen. Wo nun aber der entschlüpfenden Zunge die Kraft des G oder K zu Hülfe kommt, dadurch bezeichnet er das glatte, gleitende, gelinde, klebrige. Von dem n bemerkte er, dass es die Stimme ganz nach innen zurükkhält, und benannte daher damit das innere und innige um durch den Buchstaben die Sache abzubilden. Das a widmete er dem ganzen, langen, das e dem gedehnten ebenen, weil die Buchstaben gross und vollständig tönen. Für das runde brauchte er das u als Zeichen, und drängte daher in den Namen des kugelrunden besonders soviel davon zusammen als möglich. Und so scheint auch im übrigen der Wortbildner sowol durch Buchstaben als Silben jeglichem Dinge seine eigene Bezeichnung und Benennung angewiesen und hieraus denn das übrige ebenfalls nachahmend zusammengesezt zu haben. Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Benennungen sein zu wollen, wenn nicht unser Kratylos etwas anderes meint.

Hermogenes. Mir wenigstens, Sokrates, macht Kratylos oft und viel hiemit zu schaffen, wie ich auch gleich anfangs sagte, indem er zwar behauptet, es gebe eine Richtigkeit der Worte, aber gar nichts bestimmtes darüber sagt, worin sie bestehen soll, so

dass ich nicht einmal weiss, ob er mit Willen oder wider Willen jedesmal so unbestimmt darüber spricht. Jetzt also, Kratylos, sage in Gegenwart des Sokrates, ob dir das gefällt was Sokrates über die Benennungen sagt, oder ob du anderswie etwas besseres darüber zu sagen hast; und hast du das, so sage es, um entweder selbst vom Sokrates zu lernen, oder uns beide zu belehren.

Kratylos. Wie doch, Hermogenes, denkst du, es sei so leicht, auch nur irgend etwas so in der Geschwindigkeit zu lernen oder zu lehren, viel weniger etwas so wichtiges, dass man es wol unter das grösste rechnen muss.

428 *Hermogenes.* Das denke ich beim Zeus nicht! nur scheint mir Hesiodos ganz recht zu haben, dass wenn noch so geringes zu noch so geringem du legest, es immer ein Vortheil ist. Wenn du uns also nur um ein weniges weiter bringen kannst, so lass es dich nicht verdriessen, sondern thue dem Sokrates diesen Dienst, und auch mir denke ich, bist du es wol schuldig.

Sokrates. Wollte doch ich selbst, Kratylos, nichts von dem beschwören, was ich gesagt, sondern ich habe die Sache nur so wie sie mir erschien, mit dem Hermogenes durchgenommen. Deshalb also sage nur dreist, was du etwa besseres hast, ich will es wol aufnehmen. Und wenn du etwas schöneres als dieses zu sagen hättest, wollte ich mich nicht wundern; denn ich merke wol, du hast sowol selbst hierüber nachgedacht, als auch von Andern gelernt. Bringst du also etwas schöneres vor: so zeichne mich nur auch unter deine Schüler in der Sprachkunde.

Kratylos. Allerdings, Sokrates, habe ich mich wie du auch sagst, viel mit diesen Dingen beschäftiget, und machte dich vielleicht wol zu meinem Schüler. Ich fürchte nur, es geschieht ganz das Gegentheil, weil mir in den Sinn kommt dir zu sagen, was Achilleus in der Bittgesandtschaft zum Aias sagt. Er sagt nämlich, Aias, göttlicher Sohn des Telamon, Völkergebieter, Alles hast du beinahe mir aus der Seele geredet. So hast auch du, Sokrates, mir gar sehr nach meinem Sinne geweissagt, es sei nun, dass du vom Euthyphron begeistert warst, oder dass eine andere Muse dir schon lange unbewusst eingewohnt hat.

Sokrates. Ja, guter Kratylos, ich wundere mich selbst schon lange über meine eigne Weisheit, und kann kaum daran glauben. Daher dünkt mich, ich sollte wol noch einmal genauer zusehn, was wol eigentlich daran ist. Denn von sich selbst hintergangen zu werden, ist doch das allerärgste. Denn wenn der Betrieger auch nicht auf ein Weilchen sich entfernt, sondern immer bei der Hand

ist, wie sollte das nicht schrekklich sein? Daher muss man, denke ich, fleissig wieder umkehren zu dem zuvorgesagten, und versuchen, nach jenem Dichter, zugleich vorwärts zu schauen und rükkwärts. So lass uns jezt sehen, was wir doch gesagt haben. Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, dass es anzeigt wie die Sache beschaffen ist. Wollen wir sagen dies sei gründlich gesprochen?

Kratylos. Mir wenigstens scheint es gar sehr, Sokrates.

Sokrates. Also der Belehrung wegen werden Worte gesprochen?

Kratylos. Freilich.

Sokrates. Sagen wir nun, dass dies auch eine Kunst ist, und es Meister darin giebt?

Kratylos. Freilich.

Sokrates. Wer sind diese?

Kratylos. Die auch du anfänglich nanntest, die Gesezgeber.

Sokrates. Wollen wir nun zugeben, dass auch diese Kunst auf dieselbige Weise unter den Menschen besteht wie auch die 429 übrigen, oder nicht? Ich will nämlich dieses sagen, Maler giebt es doch einige bessere, andere schlechtere?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, die besseren machen ihre Werke, die Bilder nämlich, besser, die anderen aber schlechter? und eben so einige Baumeister bauen bessere Häuser, andere schlechtere?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Fertigen so auch einige Gesezgeber ihre Werke besser, andere schlechter?

Kratylos. Das möchte ich nicht mehr zugeben.

Sokrates. Also meinst du nicht, dass einige Geseze besser sind, andere schlechter?

Kratylos. Nein eben.

Sokrates. Also auch von den Worten, wie es scheint, meinst du wol nicht, dass einige besser beigelegt sind, andere nicht so gut?

Kratylos. Nein eben.

Sokrates. Also sind alle Worte und Benennungen gleich richtig?

Kratylos. Was nun wirklich Benennungen sind.

Sokrates. Wie also, was auch schon erwähnt ist, sollen wir sagen, unser Hermogenes hier führe diesen Namen gar nicht, wenn ihm nämlich gar nichts irgend wie von einer Abstammung vom Hermes zukommt? oder er führe ihn zwar, jedoch nicht mit Recht?

Kratylos. Er führe ihn auch gar nicht einmal, dünkt mich, Sokrates, sondern er scheine ihn nur zu führen, der Name ge-

höre aber einem Andern zu, der auch eine solche Natur hat, wie der Name andeutet.

Sokrates. Lügt auch etwa nicht einmal derjenige, welcher sagt, er heisse Hermogenes? Dass nur nicht am Ende auch das nicht möglich ist, zu sagen er sei Hermogenes, wenn er es nicht ist?

Kratylos. Wie meinst du das?

Sokrates. Ob dies etwa, dass man überhaupt nichts falsches sagen könne, ob dies der Gehalt deines Sazes ist? Denn gar Manche behaupten dies, lieber Kratylos, jezt und auch sonst schon.

Kratylos. Wie sollte denn auch, Sokrates, wenn einer doch das sagt, was er sagt, er nicht etwas sagen was ist? Oder heisst das nicht eben falsches reden, sagen was nicht ist?

Sokrates. Dieser Saz, Freund, ist für mich und für mein Alter zu hoch. Doch aber sage mir nur dieses, hältst du etwa zwar das nicht für möglich, falsches sagen, wol aber sprechen?

Kratylos. Nein, dünkt mich, auch nicht sprechen.

Sokrates. Auch nicht rufen oder anrufen? wie wenn dir einer auf einer Reise begegnete, dich bei der Hand fasste und rief: Willkommen, Hermogenes, athenischer Fremdling, Sohn des Smikrion, würde der dieses sagen oder sprechen oder rufen, oder anreden, immer aber wenn er es so thut nicht dich sondern diesen Hermogenes? oder Niemanden?

Kratylos. Mir scheint dieser dies nur vergeblich zu sprechen.

Sokrates. Auch damit bin ich zufrieden. Hätte nun aber, wer
430 dies spräche, es richtig gesprochen oder falsch? oder etwas davon richtig und anderes falsch? Denn auch daran hätte ich schon genug.

Kratylos. Ich würde sagen, ein solcher mache nur ein Geräusch, und seze sich ganz unnüz in Bewegung, wie wenn einer an Metall schlägt dass es tönen muss.

Sokrates. Komm lass sehen, Kratylos, ob wir irgendwie auseinander kommen. Du giebst doch zu, dass ein anderes das Wort ist; und ein anderes das, dessen Name es ist?

Kratylos. Das thue ich.

Sokrates. Auch gestehst du, das Wort sei eine gewisse Nachahmung des Dinges?

Kratylos. Auf alle Weise dieses.

Sokrates. Aber auch die Gemälde, sagst du, sind auf eine andere Weise Nachahmungen gewisser Dinge.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wolan, so verstehe ich vielleicht nur nicht was das ist was du meinst, und du kannst dennoch Recht haben. Kann

man wol diese beiderlei Nachahmungen, die Bilder sowol als die Wörter unter die Dinge vertheilen und ihnen zuschreiben, deren Nachahmungen sie sind oder nicht?

Kratylos. Das kann man.

Sokrates. Zuerst bedenke dieses. Es kann doch einer das Bild des Mannes dem Manne zutheilen und das des Weibes dem Weibe, und so auch andere?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Aber auch umgekehrt das Bild des Mannes der Frau, und das der Frau dem Manne?

Kratylos. Auch das kann man.

Sokrates. Sind nun diese Vertheilungen etwa beide richtig oder nur eine von beiden?

Kratylos. Nur die eine von beiden.

Sokrates. Diejenige doch, denke ich, welche jedem das ihm zukommende und ähnliche zutheilt.

Kratylos. So scheint es mir wenigstens.

Sokrates. Damit also Freunde wie ich und du sich nicht um Worte streiten, so lass dir gefallen was ich sage. Nämlich eine solche Vertheilung beider Nachahmungen, der Bilder sowol als der Wörter, nenne ich richtig, die der Wörter aber zugleich auch wahr; die andere aber, welche unähnliches einander giebt und beilegt, nenne ich unrichtig, und wenn sie mit den Wörtern vorgeht, zugleich falsch.

Kratylos. Aber Sokrates, wenn nur nicht bei den Bildern zwar dieses statt findet, das unrichtig vertheilen, bei den Wörtern aber nicht, sondern es da immer richtig geschieht!

Sokrates. Wie meinst du das? worin unterscheidet sich das eine von dem andern? Kann man nicht zu einem Manne hingehen und ihm sagen, dies hier ist dein Bild, und ihm dabei wenn es sich trifft sein eigenes Bildniss zeigen, wenn es sich trifft aber auch ein weibliches? Zeigen aber nenne ich, ihm vor den Sinn des Gesichtes bringen.

Kratylos. Freilich kann man das.

Sokrates. Und wie, kann man nicht eben zu demselben auch gehen und ihm sagen, das ist dein Name? Der Name ist aber doch eben so wol eine Nachahmung als das Bild. Ich meine also 431
dieses. Kann man ihm etwa nicht sagen, dies ist dein Name, und dabei wiederum ihm vor den Sinn des Gehörs bringen, bald wie es sich trifft seine Nachahmung, indem man zu ihm sagt Mann, bald auch wenn es sich trifft die des weiblichen Theiles der mensch-

lichen Gattung, indem man zu ihm sagt, Frau? Glaubst du nicht, dass das möglich ist, und dass dergleichen bisweilen geschieht?

Kratylos. Ich will es dir einräumen, Sokrates, und es soll so sein.

Sokrates. Und wol thust du daran, Lieber, wenn es sich doch so verhält; denn du musst ja nun nicht den Streit darüber so weit treiben als möglich. Wenn also eine solche Vertheilung auch hier statt findet: so wollen wir das eine von diesen beiden wahr reden nennen, das andere unwahr reden. Wenn sich nun dieses so verhält und es möglich ist, auch nicht richtig die Namen oder Hauptwörter zu vertheilen, und nicht jedem sein zugehöriges anzuweisen: so muss es auch möglich sein, eben dieses mit den Zeitwörtern zu thun. Wenn man aber Zeitwörter sowol als Hauptwörter auf diese Weise sezen kann, dann nothwendig auch Säze. Denn Säze sind doch, wie ich meine, die Verbindung jener beiden. Oder was meinst du, Kratylos?

Kratylos. Eben das; denn das dünkt mich gut gesagt.

Sokrates. Wenn wir nun wiederum die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen: so kann man doch bei Gemälden bisweilen alle dazu gehörigen Farben und Züge darstellen, bisweilen auch nicht alle, sondern einige auslassen, andere hinzusezen bald mehr bald weniger. Oder kann man das nicht?

Kratylos. Man kann es.

Sokrates. Wer nun alle darstellt, der wird auch schöne Zeichnungen und Bilder darstellen, wer aber etwas hinzusezt oder wegnimmt, der macht zwar auch Bilder und Zeichnungen, aber schlechte.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wie nun, wer in Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge nachbildet? wird nicht auf dieselbe Weise, wenn er alles dem Dinge zukommende wiedergiebt, sein Bild schön sein, dies ist nämlich das Wort, wenn er aber ein weniges auslässt oder bisweilen hinzufügt, es zwar auch ein Bild werden, aber kein schönes, so dass doch wol einige Wörter gut werden gebildet sein, andere schlecht?

Kratylos. Vielleicht.

Sokrates. Vielleicht also wird auch im Wortbilden der eine ein guter Künstler sein, der andere ein schlechter.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Und der hiess doch der Gesezgeber?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Vielleicht also wird, beim Zeus, wie bei den anderen Künsten, auch der eine Gesezgeber ein guter, der andere ein schlechter sein, wenn es bei jenem vorigen bleiben soll.

Kratylos. So ist es freilich. Aber du siehst doch, Sokrates, wenn wir nun diese Buchstaben, das a und b und so auch die andern den Wörtern anweisen gemäss der Sprachkunst: so kann man, wenn wir hernach einen wegnehmen oder hinzusezen oder auch nur versezen, nicht sagen, dass wir das Wort zwar geschrieben 432
haben, aber nur nicht richtig; sondern wir haben es ganz und gar nicht geschrieben, indem es gleich ein anderes ist, sobald ihm so etwas begegnet ist.

Sokrates. Dass wir nur nicht die Sache unrichtig nehmen, wenn wir sie so nehmen, Kratylos!

Kratylos. Wie so?

Sokrates. Vielleicht stände es um dasjenige was nothwendig nur vermöge einer Zahl ist oder nicht ist, so wie du sagst, wie zum Beispiel Zehn oder jede andere Zahl welche du willst, wird freilich, wenn du etwas hinwegnimmst oder dazuthust, sogleich eine andere geworden sein; die Richtigkeit dessen aber was vermöge einer gewissen Beschaffenheit ist, was es ist und so auch jedes Bildes, mag wol nicht eine solche sein, sondern es wird im Gegentheil ganz und gar nicht einmal dürfen alles Einzelne so wiedergeben wie das abzubildende ist, wenn es ein Bild sein soll. Sieh nur zu, ob ich Recht habe. Wären dies wol noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere eben so machte wie das deinige, mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte alles wie du es hast noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos, oder zwei Kratylos?

Kratylos. Das, dünkt mich, wären zwei Kratylos.

Sokrates. Du siehst also nun, Lieber, dass wir für das Bild sowol eine andere Richtigkeit aufsuchen müssen, als die der vorher erwähnten Dinge, als auch besonders, dass wir nicht darauf bestehen dürfen, dass sobald etwas fehle oder hinzukomme es gleich nicht mehr ein Bild sei. Oder merkst du nicht, wie viel den Bildern daran fehlt, dasselbe zu haben wie das dessen Bilder sie sind?

Kratylos. Das merke ich wol.

Sokrates. Lächerliches wenigstens, o Kratylos, würde den Dingen widerfahren von den Wörtern die ihre Benennungen sind, wenn diese ihnen in allem auf alle Weise ähnlich gemacht würden.

Alles nämlich würde zwiefach da sein, und man würde von keinem von beiden mehr angeben können, welches das Ding selbst wäre, und welches das Wort.

Kratylos. Richtig gesprochen.

Sokrates. Wage also das nur immer zuzugeben, wakkerer Freund, dass auch die Wörter theils gut abgefasst sind theils schlecht, und bestehe nicht darauf, dass sie alle Buchstaben so haben sollen, dass sie ganz und gar dasselbe seien, wie das dessen Name jedes ist, sondern lass immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsezen. Und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort in einen Saz, und wenn ein Wort, dann auch einen Saz in eine Rede, wie es den Dingen nicht eben ganz angemessen ist, hineinsezen, und nichts desto weniger die Dinge noch benannt und besprochen sein, so lange nur noch die Grundzüge des Dinges darin sind, von dem eben die Rede ist, wie es der Fall ist bei den Namen der Buchstaben, wenn du dich noch erinnerst, was ich und Hermogenes vorhin sagten.

Kratylos. Ich erinnere mich wol.

433 *Sokrates.* Gut also; so lange nur dieses bleibt, soll uns, wenn auch nicht alles gehörige vorhanden ist, der Gegenstand doch noch ausgesprochen sein, gut wenn alles, schlecht wenn nur weniges davon da ist. Immer doch wollen wir das Gesprochen sein zugeben, Bester, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie in Aegina die, welche des Nachts spät auf der Strasse herumgehen, so auch wir auf diese Art in Wahrheit scheinen später als schikklich zu den Dingen zu kommen. Oder suche eine andere Richtigkeit, und gieb nicht zu, das Wort sei seines Gegenstandes Kundmachung durch Silben und Buchstaben; denn wenn du dieses und zugleich auch jenes sagst, kannst du nicht mit dir selbst einig sein.

Kratylos. Dagegen scheint nichts aufzubringen, Sokrates, und ich nehme es so an.

Sokrates. Da wir nun hierüber einig sind, so lass uns nächstdem dieses bedenken. Wenn ein Wort gut gebildet sein soll, so muss es, sagen wir, seine gehörigen Buchstaben haben.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Es gehören aber dazu die den Dingen ähnlichen?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Die also gut gebildet sind sind so gebildet. Wenn aber eines nicht gut abgefasst ist, so kann es vielleicht grösstentheils aus ihm gehörigen ähnlichen Buchstaben bestehen, wenn es doch ein Bild sein soll, aber auch etwas ungehöriges haben, um

dessentwillen es eben nicht gut und ein nicht recht gut abgefasstes Wort wäre. Wollen wir so sagen oder anders?

Kratylos. Es hilft wol nicht, glaube ich, weiter zu streiten, Sokrates. Denn mir gefällt es nun nicht, zu sagen es sei etwas zwar ein Wort, es sei aber nicht recht abgefasst.

Sokrates. Gefällt dir etwa das nicht, dass das Wort eine Darstellung des Gegenstandes sein soll?

Kratylos. Dieses, o ja.

Sokrates. Aber dass einige Wörter aus früheren zusammengesezt, andere aber Stammwörter sind, scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein?

Kratylos. O ja.

Sokrates. Aber wenn die Stammwörter Darstellungen von etwas sein sollen, weisst du eine andere bessere Art wie sie Darstellungen sein können, als wenn man sie möglichst so macht, wie dasjenige, was sie ausdrükken sollen? Oder gefällt dir die Art besser, welche Hermogenes vorträgt, und viele Andere, dass die Wörter Verabredungen sind, und nur darstellen für die Verabredenden, denen die Dinge vorher bekannt sind, und dass also die Richtigkeit der Wörter nur hierin liege, im Vertrage, und es gar keinen Unterschied mache, ob Jemand sie so festseze, wie sie jezt bestehen, oder auch ganz entgegengesezt, was wir jezt klein nennen, gross nenne, und was wir gross klein? Welche von beiden Weisen gefällt dir?

Kratylos. Bei weitem und ohne Frage ist es vorzüglicher, Sokrates, durch ein ähnliches darzustellen, was Jemand darstellen 434
will, als durch das erste beste.

Sokrates. Wol gesprochen. Wenn also nun das Wort dem Gegenstande ähnlich sein soll: so müssen nothwendig auch von Natur den Gegenständen die Buchstaben ähnlich sein, aus denen man die Stammwörter zusammensezen muss. Ich meine es so. Könnte wol Jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgend einem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel, aus denen das Gemälde zusammengesezt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? Oder wäre das unmöglich?

Kratylos. Unmöglich!

Sokrates. Eben so demnach würden auch die Wörter nie irgend einem Dinge ähnlich werden, wenn nicht zuvor jenes, woraus die Wörter müssen zusammengesezt werden, eine gewisse Aehnlichkeit hatte mit dem, dessen Nachbildungen die Wörter sind. Zusammengesezt aber müssen sie werden aus Buchstaben?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Nimm du also nun auch Theil an dem, was ich vorher mit Hermogenes ausführte. Dünkt dich, dass wir Recht haben zu sagen, das R gehöre sich für den Strom und die Bewegung und das Reiten? oder nicht Recht?

Kratylos. Recht dünkt mich.

Sokrates. Das T aber für das feste und haltende und was wir damals mehr anführten?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Weisst du auch wol, dass wo wir war sagen, andere Gegenden sagen was?

Kratylos. Freilich.

Sokrates. Sind nun r und s beide einem und demselben ähnlich, und stellt das Wort dasselbe dar für jene, denen es sich mit dem s, und für uns, denen es sich mit dem r endiget? oder stellt es für den einen Theil nicht dar?

Kratylos. Es stellt gewiss allen beiden dar.

Sokrates. Etwa in wiefern r und s ähnlich sind, oder in wiefern nicht?

Kratylos. In wie fern sie ähnlich sind.

Sokrates. Sind sie das denn aber ganz und gar?

Kratylos. Vielleicht um die Zeitbewegung darzustellen.

Sokrates. Ist es auch so mit dem t in Reiten? Drükkt das nicht das Gegentheil der Bewegung aus?

Kratylos. Vielleicht ist das auch nicht richtig in dem Worte, und wie du auch oft, als du vorher mit dem Hermogenes sprachest, Buchstaben herausnahmst und hineinseztest wo es nöthig war, und das dünkte mich ganz richtig, so sollte man auch dort vielleicht statt des t ein r sezen.

Sokrates. Wol gesprochen. Aber wie weiter? so wie wir jezt sprechen, verstehen wir etwa so einander nicht, wenn einer reiten sagt, und verstehst du mich auch jezt nicht, was ich meine?

Kratylos. Ich verstehe es wol, weil ich es gewohnt bin, Liebster.

Sokrates. Und wenn du Gewohnheit sagst, glaubst du etwas anderes zu sagen als Verabredung? Oder meinst du unter Gewohnheit etwas anderes, als dass ich wenn ich dieses Wort ausspreche jenes denke, und dass du erkennest dass ich jenes denke? Meinst du nicht das?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn du es nun indem ich es ausspreche erkennest, so wird es dir ja durch mich kund gemacht?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Und zwar durch das dem unähnliche, was ich mir 435 denke und aussprechen will, wenn doch das t dem was du reiten nennst unähnlich ist. Wenn sich aber dies so verhält, wie kann es anders sein, als dass du es mit dir selbst so verabredet hast, und so wird dir doch Verabredung der Grund der Richtigkeit der Wörter, da ja die unähnlichen Buchstaben nicht weniger als die ähnlichen kund machen, sobald sie Gewohnheit und Verabredung für sich haben. Und wenn denn auch ja Gewohnheit nicht Verabredung ist: so ist es deshalb doch nicht richtig zu sagen, dass in der Aehnlichkeit die Darstellung liege, sondern in der Gewohnheit müsste man sagen, denn diese wie es scheint stellt dar, durch ähnliches wie durch unähnliches. Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylos, denn ich will dein Stillschweigen als ein Geständniss annehmen: so würden ja nothwendig auch Verabredung und Gewohnheit etwas beitragen zur Kundwerdung der Gedanken, indem wir sprechen. Denn, Bester, wenn du nur an die Zahlen gehn willst, woher willst du wol den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn du nicht auch deiner Uebereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst bei Bestimmung der Richtigkeit der Worte. Denn mir ist es auch gar recht, dass nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich, der Aehnlichkeit nach, gar zu dürftig ist, und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte. Denn auf das bestmögliche werden sie wol gebildet sein, wenn jedes ganz oder grösstentheils aus ähnlichen Buchstaben besteht, denn das sind doch die gehörigen, und aufs schlechteste, wenn das Gegentheil eintritt. Das aber sage mir noch hiernächst, was für ein Vermögen die Wörter eigentlich haben, und was wir sagen sollen, dass sie uns schönes ausrichten?

Kratylos. Mich dünkt, dass sie lehren, Sokrates, und dass man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Wörter verstehe, der verstehe auch die Dinge.

Sokrates. Vielleicht meinst du das wol so, Kratylos, dass wenn einer ein Wort recht versteht wie es eigentlich ist, und es ist eben wie das Ding, er dann auch das Ding verstehen wird, da es ja dem Worte ähnlich ist, und doch eine und dieselbe Kunst für alles gilt was einander ähnlich ist. In dieser Beziehung, dünkt mich, könntest du sagen, dass, wer die Wörter versteht, auch die Dinge verstehn werde.

Kratylos. Ganz vollkommen richtig.

Sokrates. Halt aber, lass uns sehen, wie eigentlich diese Weise der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, die du jezt beschreibst, und ob es etwa zwar noch eine andere giebt, diese aber die bessere ist, oder ob es überall nicht einmal eine andere giebt als diese. Welches von beiden glaubst du?

436 *Kratylos.* Das glaube ich, dass es gar keine andere giebt, sondern nur diese eine und beste.

Sokrates. Auch dass nur auf dieselbe Weise die Dinge auch gefunden werden, so dass wer die Wörter gefunden hat auch dasjenige gefunden habe, wovon sie die Benennungen sind? oder dass Suchen und Finden zwar auf eine andere Weise geschehen muss, das Lernen aber auf diese?

Kratylos. Allerdings, auch suchen und finden muss man eben so ganz auf dieselbe Weise.

Sokrates. Wolan denn, lass uns bedenken, Kratylos, wenn einer in seiner Forschung nach den Dingen den Worten nachgeht, erwägend, was jedes wol sagen will, merkst du nicht, dass der keine kleine Gefahr läuft irre geführt zu werden?

Kratylos. Wie so?

Sokrates. Offenbar hat doch, wer zuerst die Worte festsezte, so wie er meinte dass die Dinge wären, so auch die Worte festgesezt, wie wir behaupten; nicht wahr?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn nun jener nicht richtig meinte, und doch die Worte so sezte, wie er meinte, was wird wol uns, die wir ihm nachgehn, begegnen? Nicht dass wir irre geführt werden?

Kratylos. Wenn das aber nur nicht gar nicht so sein kann, sondern vielmehr so sein muss, dass wer die Worte festgesezt hat ein Wissender muss gewesen sein, wo nicht, wie ich schon lange gesagt habe, sie gar keine Worte sein werden! Und der beste Beweis, dass er das rechte nicht verfehlt hat, ist der, es würde ihm nicht alles so zusammenstimmen. Oder hast du nicht bemerkt in deinem eigenen Vortrage, wie alle Worte auf dieselbe Weise und in derselben Beziehung gebildet waren?

Sokrates. Mit dieser Vertheidigung, mein guter Kratylos, ist es nun wol nichts. Denn wenn der Wortbildner nachdem er sich zuerst geirrt, hernach alles andere nach diesem ersten eingerichtet und genöthiget hat damit übereinzustimmen: so ist es wol kein Wunder, wie bei Figuren bisweilen, auch der erste nur ein kleiner und unmerklicher Fehler ist, wenn alles übrige gar viele, was aus

dem ersten folgt unter sich übereinstimmt. Daher muss eben über den Anfang jeder Sache Jedermann die genaueste Ueberlegung anstellen und die genaueste Untersuchung, ob er richtig gelegt ist oder nicht; und dann, wenn dieser gehörig geprüft ist, das übrige so darstellen, wie es aus ihm folgt. Indess sollte es mich dennoch wundern, wenn die Wörter so unter sich zusammenstimmten. Darum lass uns noch einmal übersehen, was wir vorher durchgenommen haben. Als ob nämlich alles ströme und fliesse und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Worte das Sein und Wesen der Dinge. Nicht wahr, so dünkt dich, stellen sie es uns dar.

Kratylos. Allerdings, und deuten es also ganz richtig.

Sokrates. Lass uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen zuerst etwa das Wort verstehen, wie zweideutig es ist, und 437
weit eher anzudeuten scheint, dass unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als dass sie sich mit ihnen herumbewegt, und wie es weit richtiger ist, die Buchstaben in der Mitte so zu lassen wie sie sind, und Anfangs nur den ganz offnen Hauch zu sezen. Dann das beständige, wie es offenbar Nachbildung eines auf dem Grunde festen und stehenden ist, und nicht einer Bewegung. Dann auch die Geschichte deutet doch wol an, dass sie dem Gehen Schicht macht, und es also zum Stehen bringt, und eben so Treue deutet doch in jedem Fall auf Ruhe. Ferner die Erinnerung zeigt doch offenbar, dass etwas innerlich ruht in der Seele, nicht aber in Bewegung ist. Und wenn du willst, wird das Versehen und der Nachtheil, wenn man so die Worte auseinander legt, ganz als dasselbe erscheinen mit der Einsicht und dem Vortheil und allen übrigen Namen des vortrefflichen. Dann auch die Trägheit und die Unbändigkeit zeigen sich fast eben so, denn die erste ist, was getragen von den Dingen geht, und die andere ist, was sich nicht binden und halten lässt. Auf diese Weise also zeigt sich, was wir als Benennungen des schlechtesten ansehn, ganz ähnlich dem vortrefflichsten; und ich glaube, es könnte einer der sich Mühe geben wollte, noch vielerlei anderes finden, woraus man wieder glauben sollte der Wortbildner habe die Dinge nicht als fliessend und bewegt, sondern als bleibend und feststehend angedeutet.

Kratylos. Aber du siehst doch, Sokrates, dass er das meiste auf jene Art bezeichnet hat.

Sokrates. Was soll nun das, Kratylos? Wollen wir die Wörter zählen, wie die Steinchen beim Stimmensammeln, und soll sich

dadurch die Richtigkeit zeigen? welches von beiden die meisten Wörter anzudeuten scheinen, das soll das wahre sein?

Kratylos. Nein, das wol nicht.

Sokrates. Ganz gewiss nicht, Lieber. Allein dies wollen wir nun hier gut sein lassen. Das aber lass uns in Erwägung ziehen, ob du auch darin mit uns einig bist, oder nicht. Sprich, die welche in den verschiedenen Gegenden sowol hellenischen als barbarischen zu verschiedenen Zeiten die Benennungen festgesezt haben, sind wir nicht vorher übereingekommen, dass diese Gesezgeber wären, und die Kunst welche dies vermag der gesezgebenden angehöre?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Sage mir also, als die ersten Gesezgeber die ersten Benennungen festsezten, kannten sie die Gegenstände, für welche sie sie festsezten, oder kannten sie sie nicht?

Kratylos. Ich meines Theils denke, sie kannten sie.

438 *Sokrates.* Kaum, lieber Freund, könnten sie sie auch wol ohne sie zu kennen gethan haben.

Kratylos. Nein freilich.

Sokrates. Lass uns also noch einmal auf das zurükkgehn, von wo aus wir hieher gekommen sind. Eben sagtest du doch, und auch im vorigen wenn du dich erinnerst, der die Benennungen bestimmt habe, habe dies nothwendig gethan mit Kenntniss dessen, wofür er sie bestimmte. Bist du noch dieser Meinung oder nicht?

Kratylos. Noch.

Sokrates. Auch der die Stammwörter gebildet, glaubst du, habe es mit dieser Kenntniss gethan?

Kratylos. Mit dieser Kenntniss.

Sokrates. Vermittelst welcher Wörter nun hat er wol die Kenntniss der Gegenstände erlernt oder gefunden, wenn doch die ersten Wörter noch nicht gegeben waren, wir aber sagen, es sei nicht möglich zur Erkenntniss der Dinge weder durch Lernen noch durch eignes Finden anders zu gelangen, als indem man die Wörter erlernt oder selbst findet, wie sie beschaffen sind?

Kratylos. Das scheint mir etwas zu sein, Sokrates.

Sokrates. Auf welche Weise also konnten wol jene nach Erkenntniss Wörter festsezen oder wortbildende Gesezgeber sein, ehe überhaupt noch irgend eine Benennung vorhanden und ihnen bekannt war, wenn es nicht möglich ist zur Erkenntniss der Dinge anders zu gelangen als durch die Wörter?

Kratylos. Ich bin daher der Meinung, Sokrates, die richtigste Erklärung hierüber werde die sein, dass es eine grössere als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen beigelegt, und dass sie eben deshalb nothwendig richtig sind.

Sokrates. Und also sollte wer sie bestimmt, sie mit sich selbst im Widerspruch bestimmt haben, wenn er ein Dämon oder ein Gott gewesen? oder ist alles nichts gewesen, was wir vorher gesagt haben?

Kratylos. Aber die einen von beiden mögen wol keine Worte sein.

Sokrates. Welche doch, Bester, die auf das Stehen oder die auf das Fliessen führen? Denn nach der Menge soll das doch, wie wir eben ausgemacht haben, nicht entschieden werden?

Kratylos. Das wäre freilich nicht recht, Sokrates.

Sokrates. Wenn also die Wörter in Streit gerathen, und die einen sagen, sie selbst wären die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber sie, wodurch sollen wir es nun entscheiden oder mit Rükksicht worauf? Doch wol nicht wieder auf andere Wörter als diese? Denn es giebt ja keine. Sondern offenbar muss etwas anderes aufgesucht werden als Worte, was uns ohne Worte offenbaren kann, welche von diesen beiden die richtigsten sind, indem es uns nämlich das Wesen der Dinge zeigt.

Kratylos. Das dünkt mich auch.

Sokrates. Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hülfe der Worte, wenn sich dies so verhält.

Kratylos. So scheint es.

Sokrates. Durch was anders erwartest du noch die Dinge selbst kennen zu lernen? nicht wie es am natürlichsten und einleuchtendsten ist durch einander, wenn sie irgend verwandt sind, und jedes durch sich selbst? Denn etwas von ihnen unterschiedenes und fremdartiges würde auch nur etwas fremdes und verschiedenes andeuten, nicht aber sie.

Kratylos. Das leuchtet mir ein als richtig gesagt.

Sokrates. Wolan denn, beim Zeus, haben wir nicht oft ein- 439
gestanden, dass wolabgefasste Wörter müssten demjenigen welchem sie als Namen beigelegt sind ähnlich und also Bilder der Gegenstände sein?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn man also zwar auch wirklich die Dinge durch die Wörter kann kennen lernen, man kann es aber auch durch

sie selbst, welches wäre wol dann die schönere und sichrere Art zur Erkenntniss zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet ist, und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war, oder aus dem Wesen erst dieses selbst, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

Kratylos. Nothwendig ja, dünkt mich, die aus dem Wesen.

Sokrates. Auf welche Weise man nun Erkenntniss der Dinge erlernen oder selbst finden soll, das einzusehen sind wir vielleicht nicht genug, ich und du; es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, dass nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennen lernen muss, als durch die Worte.

Kratylos. Offenbar, Sokrates.

Sokrates. Auch das lass uns noch bedenken, dass nicht doch etwa diese vielen Worte, welche alle dieselbe Richtung haben, uns betrügen, und in der That diejenigen zwar, welche sie bildeten es in diesem Gedanken gethan haben, als ob alles immer im Fluss und in Bewegung sei, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen die Besinnung verloren haben, und uns nun auch mit sich hineinziehen. Denn überlege nur, theuerster Kratylos, was mir oft so vorschwebt im Traume, ob wir wol sagen wollen, dass das gute, das schöne und so jegliches wirklich etwas sei oder nicht?

Kratylos. Es muss doch wol etwas sein, Sokrates.

Sokrates. Dies also selbst lass uns betrachten, nicht ob irgend ein Angesicht schön ist oder dergleichen etwas, und dies alles zu vergehen scheint; sondern das schöne selbst lass uns sagen, ob es nicht immer so ist wie es ist?

Kratylos. Nothwendig.

Sokrates. Wäre es nun wol möglich, wenn es uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur dass es jenes ist, und dann dass es so und so beschaffen ist? oder müsste es nicht nothwendig, indem wir noch reden, gleich ein anderes werden, und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?

Kratylos. Nothwendig.

Sokrates. Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? Denn wenn es nur irgend wenn sich gleich hält: so ist es doch zu dieser Zeit in keiner Verwandlung begriffen. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte wol

auch dieses sich verwandeln und bewegen, was aus seiner ursprünglichen Gestalt gar nicht herausgeht?

Kratylos. Auf keine Weise.

Sokrates. Ja es könnte auch nicht einmal von Jemand er- 440 kannt werden. Denn indem der welcher erkennen wollte hinzuträte, würde es schon immer ein anderes und verschiedenes, so dass gar nicht erkannt werden könnte wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniss aber erkennt was sie erkennt unter gar keiner Beschaffenheit.

Kratylos. Das ist wie du sagst.

Sokrates. Ja es ist nicht einmal möglich zu sagen, dass es eine Erkenntniss gebe, wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt. Denn nur wenn dieses selbst, die Erkenntniss von dem Erkenntniss sein nicht weicht, so bliebe sie dann immer Erkenntniss und es gäbe eine Erkenntniss. Soll aber auch diese die Erkenntniss an und für sich selbst sich verwandeln, so verwandelt sie sich in etwas von anderer Art als die Erkenntniss, und es giebt dann keine Erkenntniss. Verwandelte sie sich aber immer, so giebt es immer keine Erkenntniss, und von diesem Saze aus giebt es weder ein erkennendes noch ein zu erkennendes. Ist aber immer das erkennende und das erkannte, ist das schöne, ist das gute, ist jegliches seiende: so scheint mir dies, wie wir es jezt sagen, gar nicht mehr einem Fluss ähnlich oder einer Bewegung. Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wol gar nicht leicht sein zu untersuchen, gewiss aber mag das einem vernünftigen Menschen gar nicht wol anstehen sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in Pflege hinzugeben und im Vertrauen auf sie, und die welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas, indem er über sich sowol als alles andere was ist so aburtheilt, es gebe nichts gesundes daran, sondern alles sei zerbrechlich wie Töpferzeug, und indem er glaubt, dass, ordentlich wie Menschen an Flüssen leiden, so auch die Dinge sich eben so befinden und von Reissen und Flüssen geplagt werden. Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht. Nachdenken aber musst du wakker darüber und nichts leichtsinnig annehmen; denn du bist jung und hast noch Zeit; und wenn du es durch dein Nachdenken gefunden hast, dann theile es auch mir mit.

Kratylos. Das will ich wol thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, dass ich auch jezt schon nicht ganz neu in der Sache

bin, und dass wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt.

Sokrates. So unterrichte mich davon ein andermal, Freund, wenn du zurükkgekehrt sein wirst; jezt aber, wie du dich schon dazu bereitet hattest, gehe nur aufs Land, Hermogenes wird dich begleiten.

Kratylos. Das soll geschehen, Sokrates. Thue du nur auch das deinige, um dies noch näher zu untersuchen.

DER SOPHIST.

Einleitung.

Gleich auf den ersten Anblikk unterscheidet man in diesem Gespräch zwei ganz verschiedenartige Massen, deren eine, an beide Enden vertheilt, von dem Begriff der Kunst ausgehend durch immer fortgeseztes Theilen und Ausschliessen das Wesen und die richtige Erklärung des Sophisten zu finden sucht, die andere aber, mitten in jene sich eindrängend, nach Anleitung der Aufgabe die Gemeinschaft der Begriffe zu bestimmen, von dem Seienden und Nichtseienden redet. Achtet man daher lediglich auf die Bauart und Verbindung des Ganzen, so sollte man dessen wesentlichen Zwekk und Inhalt in jener äusseren Masse suchen, und die innere nur für ein wolgewähltes oder unentbehrliches Mittel halten um jenen Zwekk zu erreichen. Denn ganz in dem natürlichen Gange der Untersuchung über den Sophisten entsteht das Bedürfniss, ein Nichtseiendes anzunehmen, und über dessen Zulässigkeit etwas festzusezen: sobald aber dies in soweit geschehen ist, dass die ursprüngliche Untersuchung weiter kann geführt werden, tritt diese auch wieder ein, und erfüllt das Gespräch so ganz, dass es mit ihrem Abschluss zugleich auch endet. Sieht man hingegen auf die Wichtigkeit und den wissenschaftlichen Gehalt beider Massen: so tritt die äussere gänzlich zurükk als etwas im Vergleich mit der inneren fast geringfügiges; zumal ihr Gegenstand schon in mehreren Gesprächen von mancher Seite berührt war, und wir in der That hier nichts irgend neues über die Natur des Sophisten erfahren, sondern das neue nur in dem Verfahren und der Zusammenstellung besteht. Daher diese Frage weit weniger für den Gegenstand eines auch dem Umfange nach so ansehnlichen Werkes kann gehalten werden, als jener andere schon an sich mehr philosophische Theil, durch welchen nicht nur das Wesen des Nichtseienden, worüber damals so vielfältig gestritten ward, gründ-

licher als anderwärts, und, wie man offenbar sieht, zu Platons völliger Zufriedenheit aufs Reine gebracht, sondern auch über das Sein selbst tiefsinnig geredet, und über die bisherigen Arten es philosophisch zu betrachten in einigen grossen Zügen geurtheilt wird. So dass man hierauf stehend gerade in der Mitte allein den wahren Gehalt suchen, und glauben möchte, je mehr nach aussen, um desto mehr gehe alles allmählig über in Einfassung und Schale. Hiezu kommt noch, dass man in der Behandlungsweise jener Frage nach dem Wesen des Sophisten den Spott unmöglich verkennen kann, der theils seine Freude daran hat, nahe Verwandtschaft zwischen dem Geschäft des Mannes und allerlei niedrigen Handthierungen aufzuzeigen, und ihn namentlich als Kaufmann recht vielfältig darzustellen, theils auch das Bild von einem schlauen schwerzufangenden Thiere immer wieder aufs neue aufnimmt. Ja auch die angewendete Methode, bloss durch fortgeseztes Theilen das gesuchte zu finden, wird hier beinahe verhöhnt. Denn wiewol sie einen wichtigen Theil der dialektischen Kunst ausmacht, und anderwärts vom Platon sehr ernstlich betrieben und empfohlen wird, so scheint sie doch hier bei dem scherzhaften Gegenstande nicht nur gleichfalls nachlässig behandelt, wenn zum Beispiel erst im Kampf der Tausch, dann wieder im Tausche der Kampf Unterabtheilungen werden, die ursprünglich als gleich neben einander standen, und auch sonst Willkür überall herrscht; sondern wirklich verspottet wird dieses Verfahren von Platon selbst, indem er eben aus der Menge der Versuche beweiset, dass man nie das Wesen der Sache erreicht, sondern nur einzelne Merkmale aufgegriffen habe, wie er dann auch zulezt, wo der Gegenstand richtig und erschöpfend dargestellt wird, nicht mehr so vom Allgemeinen, sondern von einer bestimmten Anschauung ausgeht.

Allein auf der andern Seite ist doch auch dieses Aeussere mit diesem Inneren auf das genaueste verbunden, und lezteres selbst würde ohne jenes nicht in seinem vollen Lichte erscheinen. Denn schon deshalb muss der Gedanke, als ob die Darstellung des Sophisten blosses Nebenwerk sein möchte, als richtig verworfen werden, weil auf dieselbe Weise wie nach dem Sophisten auch nach dem Staatsmann und Philosophen gefragt, und dadurch der Grund zu einer grossen Trilogie gelegt wird, die zwar, wie es scheint, Platon nicht vollständig ausgeführt hat, deren Absicht aber doch offenbar muss gewesen sein, die Darstellung des Wesens dieser Künste, nnd die Schilderung der Handlungsweise ihrer Meister in einem desto lebendigeren Ganzen zu vollenden. Und dieses Ver-

hältniss kann dem aufmerksamen Leser auch in unserem Gespräch schon gar nicht entgehn, dass nämlich mit der Möglichkeit des falschen zugleich auch die Neigung dazu und das Leben darin fern von dem wahren Erkennen und Sein soll dargestellt werden. Ja wie der Sophist nur, indem sein Ort bestimmt gefunden wird, zugleich erst völlig erscheint, so wird auch wiederum das Auffinden seines Ortes erleichtert, und das trübe und dunkle des Scheins und der Meinung verständlich gemacht, indem man von dem bekannten Geschäft ausgeht, welches er betreibt und nur dort betreiben kann. Wodurch denn auch hier in dem Mittelpunct des zweiten Theils der platonischen Werke sich das bestätigt, was wir bei dem Anfang desselben über die eigenthümliche Form der hieher gehörigen Schriften gesagt haben. Je genauer man nun dies Verhältniss betrachtet, um desto mehr muss man inne werden, dass hier nichts ist, was als blosse Schale wegzuwerfen wäre, sondern dass das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher ein rechter Kenner auch die äussere Umgebung gern mit geniesst, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigenthümlichen Geschmakk desselben zu schaden.

Dieses vorausgesezt dürfen wir dann auch die übrigen Beziehungen nicht übersehen, an welchen dieser äussere Theil des Gespräches ausnehmend reich ist. Denn wem sich nicht zu vieles verbirgt unter der Dekke der geringfügigen Dinge, deren Kenntniss hier zur Schau getragen wird, der sieht den Platon theils frühere vielleicht angefochtene Zusammenstellungen vertheidigend, und zeigend, wie nahe das kleinste dem grössten von einer bestimmten Seite verwandt sein kann; dann wieder fast muthwillig Worte bildend, um zu erweisen, wie nothwendig dies wird, sobald das systematische Verfahren sich Gegenstände aneignet, denen es bisher noch fremd gewesen, und um zugleich eine vornehme Gleichgültigkeit gegen die Bezeichnung bemerklich zu machen; ferner das reinigende sokratische Verfahren verherrlichend und dessen eigentlichen pädagogischen Ort aufzeigend; bespöttelnd endlich die anmaassende Weise der Rhetoren und Politiker, welche das verschiedenste zu vermengen, und als lohnte es nicht solche Kleinigkeiten zu unterscheiden, auch den wahren Philosophen mit dem Sophisten unter Eine Benennung zu bringen pflegten, weshalb eben unter die Erklärungen des Sophisten Platon jene ganz abweichende, das Verfahren des Philosophen beschreibende einmischt, bei welcher der Fremde immer zweifelhaft bleibt, ob er sie auch als eine Erklä-

rung des Sophisten soll gelten lassen, und dagegen die nahe Verwandtschaft des Sophisten mit dem Volksführer wiederholt aufstellt.

Sehen wir auf den inneren an sich mehr philosophischen Theil des Gespräches allein: so zeigen sich seine Verhältnisse denen des Ganzen auffallend ähnlich. Denn mit der Frage, ob es falsches geben könne in Reden und Vorstellung, hebt er an, rein aufgelöset in die ob Nichtseiendes irgendwie sei, und ihm etwas beigelegt, oder das Nichtsein von etwas könne ausgesagt werden. Was nur hiegegen damals vorgebracht zu werden pflegte, und auch uns schon aus den Berükksichtigungen desselben im Theätetos, Euthydemos und Kratylos bekannt ist, wird hier, auf allen Seiten verstärkt und befestiget, abermals aufgestellt; und sobald dann aus der Nothwendigkeit das Nichtseiende irgendwie anzunehmen gezeigt ist, dass und als was Schein und Irrthum müsste angenommen werden, ist auch dieser Theil zu Ende, und das Gespräch geht wieder in die Untersuchung vom Sophisten. Demnach scheint auch für diesen Theil dasjenige womit er anfängt und endiget, nämlich die Frage über das Nichtseiende und den Irrthum für den eigentlichen Inhalt gelten zu müssen; und was dagegen zwischen diese Untersuchung eingeschoben in der Mitte liegt, das muss scheinen, theils nur Mittel zu sein um jenen Zwekk leichter zu erreichen, theils eine nicht ungern ergriffene Abschweifung. Wer müsste aber nicht, wenn er auf den Gehalt sieht, gerade hierin den edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen um so gewisser erkennen, als sich hier fast zuerst in den Schriften des Platon das innerste Heiligthum der Philosophie rein philosophisch aufschliesst, und als überhaupt das Sein besser und herrlicher ist als das Nichtsein. Denn in dem Lauf der Untersuchung über das Nichtseiende entsteht, gerade wie sie selbst als ein höheres in der über den Sophisten entstanden war, die Frage über die Gemeinschaft der Begriffe, von welcher alles wirkliche Denken und alles Leben der Wissenschaft abhängt; und es eröffnet sich auf das bestimmteste die Anschauung von dem Leben des Seienden und von dem nothwendigen Eins- und Ineinandersein des Seins und des Erkennens. Grösseres aber giebt es nirgends auf dem Gebiete der Philosophie, und keinen der Ansicht und Behandlungsweise des Platon angemesseneren eigenthümlichen Weg Schüler und Leser dorthin zu geleiten, als eben den hier eingeschlagenen. Der Leser merke nur darauf, wie sich dieser innerste, dem Umfang nach gar nicht bedeutende Kern des Ganzen, recht wie die Natur zu bilden pflegt, in zwei äusserlich ganz von einander abgesonderte aber ganz mit einander gewachsene

und organisch aufs genaueste vereinigte Hälften gestaltet. Zuerst nämlich wird aus der Unmöglichkeit, dass diejenigen das Sein könnten ergriffen haben, welche von einer leeren Einheit ausgehn, oder auch die, welche innerhalb des Gebietes der Gegensäze stehen bleiben, auf das wahre Leben des Seienden, in welchem sich alle Gegensäze durchdringen, hingewiesen, und zugleich darauf, dass Erkenntniss weder ohne Ruhe noch ohne Bewegung, weder ohne stehendes noch ohne fliessendes, weder ohne Beharren noch ohne Werden bestehen könne, sondern beider in einander bedürfe. Und Niemand lasse sich irre leiten durch die scheinbare skeptische Verwunderung über dieses geforderte Durchdringen der Gegensäze, indem ja diese das lezte ist, worin die indirekte Darstellung, auf deren höchster Höhe wir uns hier befinden, endigen muss. Von diesem höchsten Sein aus wird dann wieder, als ob etwas ganz Neues anginge, und ohne die Verbindung nur aufzuzeigen, in das Gebiet der Gegensäze herabgestiegen, welche hier durch den einen grossen von Bewegung und Ruhe repräsentirt werden, und es wird gezeigt, wie erst in der Einerleiheit und Verschiedenheit gemeinschaftlich des Seienden Gemeinschaft mit den Gegensäzen gegründet ist, und wie auf diesem Gebiete der Verschiedenheit das Seiende sich nothwendig und auf mannigfaltige Weise auch als Nichtseiendes offenbart, so dass es für das höchste Sein selbst gar kein entgegengeseztes irgend geben kann, derjenige aber, der nicht zu dem Lichte des wahren Seins hindurchgedrungen ist, es überall nicht weiter zu bringen vermag als bis zu diesem Nichtsein des wahren Erkennens und Nichterkennen des wahren Seins. Dass also hier in der That das Wesen aller wahren Philosophie ausgesprochen ist, bedarf für den, welcher dessen überhaupt empfänglich ist, keiner weiteren Erörterung. Nur merke auch Jeder auf die Art, wie diese Aufschlüsse herbeigeführt werden, dass nämlich Platon von dem Orte ausgeht, wo sich ein Jeder nothwendig befindet, von dem Gebiete der Vorstellung, welches ja zugleich das der Gegensäze ist, zeigend dass auf diesem über das Seiende etwas festzusezen ganz dieselben Schwierigkeiten hat wie über das Nichtseiende, und dass Jeder, der nur etwas vorstellen und reden wolle, sich erst den Besiztitel erwerben müsse vermöge dessen er dies auch dürfe; wozu dann der Blikk in jenes höhere Gebiet der Speculation Allen die hineinzudringen vermögen als die einzige Hülfe eröffnet wird gegen die sonst nicht abzuweisenden Ansprüche der sophistischen Streitsucht. Und eben weil in unserem Gespräche zuerst von diesem Punkt aus bis zu jenem höchsten, unmittelbar

ohne etwas mythisches zu Hülfe zu nehmen, oder sonst den Gang der reinsten Dialektik zu verlassen, vorgedrungen wird, deshalb kann man mit Recht den Sophisten als den innersten Kern aller indirekten Darstellungen des Platon ansehn, und gewissermaassen als das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst.

Lezteres auch deshalb, weil, wie Platon selbst gleichsam aus dem Zusammenschauen und Durchdringen aller früheren hellenischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie erwachsen ist, so auch der innerste realste Gehalt unseres Gespräches aus einer Prüfung der Grundsäze alles früheren Philosophirens hervorgeht, über welche wir soviel als nöthig und möglich ist hier erinnern wollen; denn leider scheint nicht alles was aufzuhellen nöthig und wünschenswerth wäre auch möglich zu sein. Zuerst wird jener vornehmlich zu widerlegende Saz, dass das Nichtseiende auf keine Weise sein könne, auf den Parmenides als auf seine vorzüglichste und gehaltvollste Quelle zurükkgeführt, und aus seinen eignen Gedichten belegt, und demnächst wird ihm auch in Absicht auf das Sein gezeigt, dass es auch in jener höheren Potenz der Einheit des Seins und Erkennens demjenigen nicht erreichbar sei, der von der blossen Einheit ohne Vielheit ausgeht, bei welcher das Seiende nicht auf alle Weise, auch als ein Ganzes also und als ein Werdendes, sein könne. Es ist auf jeden Fall bedeutend, dass diese Widerlegung des Parmenides einem Eleaten in den Mund gelegt wird; und man könnte leicht auf den Gedanken kommen, Platon wollte was er sagt nur als eine richtigere Auslegung des von vielen missverstandenen Parmenides geltend machen, wenn nicht die Aeusserungen des Fremdlings selbst etwas dagegen zu streiten schienen, der überdies nicht als ein strenger Schüler der eleatischen Weisheit aufgestellt wird, sondern als dialogische Person höchst merkwürdiger Weise gleichsam den Uebergang macht von dem Parmenides selbst zu dem Pythagoreer Timaios. Gewiss ist also hier der hauptsächlichste Siz der Differenz zwischen der Platonischen Philosophie und der eleatischen, wenn wir auch keinesweges mit dem Simplicius, der sonst zerstreut viel lehrreiches über unser Gespräch sagt, behaupten möchten, Platon habe in dem Dialog Parmenides das Seiende Eins von dem Manne angenommen, in dem Sophisten aber ihm durchaus widersprochen. Nur Schade, dass wir leider nicht genug vom Parmenides übrig haben, um uns Platons Urtheil über den Mann vollständig abzubilden, geschweige um es zu würdigen, vornehmlich deshalb, weil Platon sich nirgends über des Parmenides Philosophie von der sinnlichen Welt bestimmt

erklärt, wenn wir auch wirklich befugt sein sollten manches über diesen Gegenstand, wobei der eleatische Weise nicht genannt wird, dennoch auf ihn zu beziehen. Was sollen wir nämlich sagen von jenen zulezt genannten Freunden des Ideellen, welche sich ein Werden sezen ausserhalb des Seins und getrennt von ihm, und den Menschen als mit beiden Gemeinschaft habend? Nicht zu verwundern wäre es, wenn Mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigene Lehre; und dass er auch diese wieder in den schlimmen Gegensaz verwikkle, in welchem das Seiende nicht kann gefunden werden, dies sei nur wiederum die Spize seines indirecten Vortrages. Allein wenn nun der Gegensaz in dieser Lehre sollte aufgehoben werden, so müsste auch das Auseinandersein des Seins und Werdens aufgehoben werden, und so wäre Platon von einer offenbar falschen Darstellung seiner eigenen Lehre ausgegangen. Und dass auch hier etwas gemeint ist, was er wirklich widerlegen will, muss doch jeder Kenner aus dem ganzen Tone der Rede merken, aus diesem Riesenstreit und diesem Vertheidigen aus dem Unsichtbaren herab. Auch ist leicht zu sehn, dass er eine ganz bekannte Lehre vor sich hat. Nun sezte Parmenides ein solches Werden und eine Welt des Scheins getrennt von dem Sein ihm entgegen, und auch dass mit der einen der Mensch durch die Wahrnehmung, mit der andern durch die Vernunft Gemeinschaft habe, auch das ist Parmenideisch genug. Soll nun eine Vermuthung gewagt werden, warum doch hiebei Parmenides gar nicht genannt, sondern dies von der Beurtheilung seiner Lehre ganz getrennt ist: so möchte man sagen, Platon habe hiebei weniger den Parmenides selbst im Sinne gehabt, als Andere, gegen welche er auch sonst ohne sie zu nennen streitet, nämlich die ursprünglichen und ersten Megariker. So wie diese in vielen Stükken, was die Alten öfters bezeugen, sich dem Platon annäherten, unter dessen Einfluss und Mitwirkung sich ihre Schule zuerst gebildet hatte: so fehlt es auch, wenn man der kritischen Combination soviel einräumen will als auf diesem Gebiete doch wol nothwendig ist, nicht an Spuren, dass sie sich, auch ausserhalb des Gebietes der eigentlichen Dialektik, vieles aus dem eleatischen System aneigneten, worunter ich denn auch diese Stelle rechnen möchte, wenn nicht Jemand eine andere Auslegung besser begründen kann. Als Gegner der materialistischen Empiriker, des Demokritos und Aristippos, denn auch lezteren hat Platon hier gewiss im Sinn, konnten diese ganz vorzüglich angesehen werden. Nicht minder schwierig kann auch die Erklärung des vorhergehenden

scheinen, wen nämlich Platon unter denen gemeint, welche das Seiende als eine Vielheit, und namentlich als zweierlei oder dreierlei ansehn; weil nämlich so viele einen gleichen Anspruch darauf haben, und doch wieder, wenn man es genau nehmen will, nichts gänzlich genügt. Anfänglich weiss man vielleicht gar nicht, worauf die Rede mag zu beziehen sein; sobald man aber bedenkt, dass Platon dasjenige, was Aristoteles nennt drei Principien aufstellen, in der Sprache unseres Dialogs nicht anders bezeichnen konnte, als das Sein als ein dreifaches annehmen: so strömen die Beziehungen in Menge zu. Am wenigsten möchte aber wol das Ansehn und der Ton der ganzen Stelle erlauben, an etwas gelehrteres nur von Einzelnen weniger Bekannten vorgetragenes zu denken. Und eben so wenig wol an die Pythagoreer, wiewol man von ihnen sonst recht füglich sagen könnte, ihr Sein sei ein dreifaches, das bestimmte, das unbestimmte und das leere; aber es kommt in dem ganzen Gespräch sonst nirgends eine Rükksicht auf diese Schule vor, und darum ist nicht wahrscheinlich, dass sie an dieser Einen Stelle sollte gemeint sein. Sondern wie auch Aristoteles im Anfang seiner physischen Bücher von allen denen welche einen Grundstoff annehmen und zwei entgegengesezte Functionen sagt, dass sie drei Principien aufstellen: so hat auch Platon hier wol vorzüglich die alten Ionischen Philosophen im Sinne gehabt. Dies scheint sich auch dadurch noch zu bestätigen, dass er diejenigen die ein dreifaches, von denen die nur ein zweifaches Seiendes annehmen, auch nur sehr leicht und obenhin unterscheidet. Denn gerade bei den Ionikern am leichtesten lässt sich eine so schwankende Beschreibung denken, je nachdem der Grundstoff als rein und auch ausser jener Function gegeben, oder mehr selbst unter den Functionen befangen gedacht ward, wie dies die Vorstellung des Anaximandros scheint gewesen zu sein. Nur das Streiten des dreifachen unter einander würde nach allem was wir wissen wol allein auf den eben genannten gehn können. Sollte aber auch diese Ansicht vielleicht noch manchem Zweifel unterworfen scheinen, so sind wir dagegen desto sicherer in Absicht der späteren Ionischen und Sikelischen Musen, dass damit Herakleitos und Empedokles gemeint sind. Hierüber haben wir nicht nur das ausdrükkliche Zeugniss des Simplicius, sondern es geht auch aus der Vergleichung unserer Stellen sowol mit dem was wir sonst von den beiden Männern wissen, als auch mit der Art wie sich Platon selbst anderwärts über sie äussert, genugsam hervor. Eben so unläugbar sind, was auch Tennemann schon gesehen hat, die Beziehungen auf den Anti-

sthenes, wo von denen die Rede ist, welche keine Gemeinschaft und Verknüpfung der Begriffe zugeben, sondern jedes nur für sich nehmen wollen, oder welche die Behauptung aufstellen, ein falscher Saz rede überall von nichts. Wer diese Polemik mit uns schon durch mehrere Gespräche verfolgt hat, dem fällt sie auch hier gewiss von selbst in die Augen.

Ein innigeres Verhältniss des Sophisten zu dem Parmenides auf der einen und dem Timaios auf der andern Seite ist nicht nur äusserlich durch das leidentlichere Verhalten des Sokrates in diesen drei Gesprächen bezeichnet, sondern auch einem Jeden durch die nähere Verwandtschaft des Inhaltes, wenn man sie auch vorläufig nur negativ ansehn wollte, für sich deutlich. Daher ist es natürlich dass wir die Frage aufwerfen, ob nicht aus ihnen selbst schon, wenn man sie nebeneinanderstellt, erkannt werden könne welches unter ihnen das späteste und welches das früheste sei? Ueber den Timaios nun kann kein Zweifel entstehen, dass er nicht das späteste unter diesen drei Werken wäre; zwischen dem Sophisten und dem Parmenides aber hat man allerdings geschwankt, und lezteren, wie wir auch dort in der Einleitung bemerkt, für ein späteres gehalten. Nun aber frage ich, so ungern ich auch sonst auf späteres im voraus verweise, jeden der den Timaios kennt, ob nicht schon durch die Art wie hier im Sophisten das Seiende zu den Gegensäzen herabgeführt ist, so wie durch die hier vorkommende Behandlung der Selbigkeit und Verschiedenheit der Grund zum Timaios dialektisch vollkommen gelegt ist; und ob wol der Parmenides zu diesem allen auch nur das mindeste hinzufügt, oder ob nicht vielmehr augenscheinlich überall unser Gespräch dem Timaios weit näher steht als jenes. Doch dies soll auch nur vorläufig gesagt sein, um den Gesichtspunkt im allgemeinen anzugeben. Aber man vergleiche nur aufmerksam den Sophist und den Parmenides mit einander, und sehe zu ob wol in der Art, wie sich in jenem Sokrates auf seine Unterredung mit dem Parmenides beruft, irgend etwas einer Ankündigung des nach dem benannten Gespräches ähnliches zu finden ist, oder ob nicht vielmehr offenbar die Altersbestimmung zurükksehend auf dieses Gespräch und rechtfertigend da steht, so dass die ganze Stelle das Ansehn hat, dass sie den Lesern den Parmenides in Erinnerung bringen soll. Vergleicht man ferner die einzelnen ähnlichen Stellen, wie etwa die vom Einen und Ganzen: so wird man ja unstreitig im Sophisten eine sichrere Hand und eine grossartigere Methode finden. Ja in der Art wie das wesentliche Sein und das Sein in

einem anderen Sinne, durch Gemeinschaft nämlich, und so auch das ursprünglich Seiende, und das Sein im Gebiete der Gegensäze, hier aus einander gehalten sind, findet man den Schlüssel zu allem, was im Parmenides als Amphilogie erscheint: so dass es wunderlich wäre hier schon die Auflösung gegeben dort aber erst später das Räthsel gestellt zu haben. Vornehmlich aber betrachte man nur den ersten Theil des Parmenides, und die problematische Art wie dort über das Sein der Begriffe gesprochen wird, und überlege, ob diese wol noch Plaz finden konnte, nachdem im Theaitetos so deutlich auf den Unterschied zwischen Erkenntniss und Vorstellung hingewiesen, und hier im Sophisten der zwischen der blossen Vorstellung und der Erscheinung hinzugefügt worden.

Aber nicht auf den Parmenides allein, sondern auch auf die übrigen Gespräche mag es nüzlich sein hier einen vergleichenden Blikk zu werfen, um von diesem wichtigen Punkte aus eine Prüfung unserer bisherigen Anordnung zu veranlassen. Zuerst ist der Sophist offenbar der Gipfel alles antisophistischen in Platonischen Gesprächen, und kein Gespräch wovon dieses ein Hauptbestandtheil ist lässt sich später als das unsrige geschrieben denken, es müsste denn der Schriftsteller noch ungeschikkter als den Mostrich nach der Mahlzeit aufgetragen haben. Denn ein so vollständiges Verfahren wie hier, durch welches dem Gegenstande sein Plaz in der Ordnung der Dinge angewiesen wird, muss seiner Natur nach das lezte Glied der Untersuchung sein, und die ganze Sache abschliessen. Denn ein Werk worin das mimische so sehr das herrschende ist, wie im Protagoras, muss einem Gespräch wie das unsrige eben so weit vorangehn, wie anderwärts mythische Darstellungen den Erzeugnissen einer dialektisch gediegenen Speculation vorangehen. Auch bietet uns der Protagoras noch einen anderen wenn gleich untergeordneten Vergleichungspunkt dar. Was nämlich dort von der Schlechtigkeit und Untugend gesagt war, das wird hier offenbar durch die Aufstellung zweier Arten derselben aufgehellt und gegen Missverständniss gedekkt; so dass man sagen kann, der Sophist bringe in dieser Hinsicht auf der einen Seite den Protagoras in Uebereinstimmung mit dem Gorgias und auf der andern Seite bilde er den Uebergang zu der in den Büchern vom Staate herrschenden ethischen Ansicht. Im Gorgias, der freilich mehr antirhetorisch ist als antisophistisch, finden wir den Gebrauch der Idee, des Bildes und der Nachahmung um daraus das falsche und schlechte zu erklären offenbar als einen früheren, weil er dort nur hypothetisch aufgestellt, hier aber erst ordentlich abgeleitet

und befestigt ist. Auch beruft sich der Sophist auf den Schein des gerechten als auf etwas bekanntes, und stellt eine solche Verwandtschaft der Rhetorik und Sophistik auf, dass beide in der Idee des Scheins zusammentreffen. Wie nun gar der Euthydemos überall im Sophisten vorausgesezt, und alles nur kurz abgefertigt wird, worüber Platon sich auf ihn berufen konnte, z. B. darüber, dass das Nichtseiende auch nicht einmal könne ausgesprochen werden, oder darüber dass, wer falsches über eine Sache sage, auch gar nicht von der Sache rede, das leuchtet von selbst ein; so wie auch Jeder leicht findet, dass manches im Euthydemos zu kurz berührte, wie dass der Saz, es gebe kein falsches, sich selbst umwerfe, hier weiter ausgeführt ist. Vergleicht man ferner das gemeinschaftliche des Kratylos und des Sophisten, so kann man wol kaum zweifeln, dass die Erläuterungen über Bild und Nachgeahmtes die in jenem Gespräch vorkommen dem Gebrauch der hier von denselben Gedanken gemacht wird, vorangegangen seien. Zumal wenn man sieht, wie sich der Fremde leicht mit der Erklärung das Bild sei ein einem wirklichen ähnlich gemachtes anderes solches, begnügt, im Kratylos aber erst grosse Erläuterungen darüber gegeben werden, dass das Bild nur äusserlich und zum Theil dasselbe sein kann wie das Urbild; ja auch der Art, wie das Bild zuerst eingeführt wird im Sophisten, kann man leicht die Beziehung auf den Kratylos anmerken. Eben so könnte sich Platon schwerlich so kurz ausgedrükkt haben über das Verhältniss zwischen Gedanken und Rede, wenn er nicht die Worte schon als unmittelbare Nachbildungen der Dinge und Handlungen selbst dargestellt hätte. Von diesen Punkten aus wird gewiss jeder Schein eines entgegengesezten Zeitverhältnisses sich leicht zerstreuen lassen. Und wie wäre wol Platon dazu gekommen, gleich im Anfange dieses Gesprächs alles Erkennen nicht als ein Hervorbringen sondern nur als ein Aneignen zu betrachten, und wie sollte er bei seiner Genauigkeit sich gestattet haben dies so ohne weiteres zu behaupten, wenn er nicht rechnen durfte auf das, was seinen Lesern durch den Menon klar sollte geworden sein?

Diese kurze Auseinandersezung wird hoffentlich hinreichen, um jezt mit Beziehung auf manches früher schon gesagte auch die Trennung des Sophisten vom Theaitetos, ohnerachtet beide so genau in Verbindung miteinander gesezt sind, dennoch vollständig zu rechtfertigen. Denn wenn von einigen der dazwischen gestellten Gespräche deutlicher geworden ist, wie sie sich an den Theaitetos anschliessen und aus ihm entwikkeln, von anderen wieder wie sie

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

vom Sophisten vorausgesezt werden: so ist doch beides zusammengenommen von jedem zu deutlich, als dass über ihre Stellung in Bezug auf diese beiden Gespräche ein Zweifel entstehen könnte. Aber auch unmittelbar ist gewiss, dass der Sophist auf dem Theaitetos beruht und ohne den festgesezten Unterschied zwischen Erkenntniss und Vorstellung, und was über die erstere aus dem Theaitetos soll geahnet werden, ganz unverständlich sein würde; so wie dass dies in der That seine hinreichende Begründung ist, und er keiner andern wesentlich bedarf. Man denke sich aber dennoch, er sollte unmittelbar auf den Theaitetos gefolgt sein, und also alles, was er jezt zumal aus dem Menon und Euthydemos voraussezen kann, selbst in sich enthalten, ob er dann nicht nothwendig ein unförmliches Werk geworden wäre für die Platonische Composition, und wenn zu seinen jezigen Schwierigkeiten noch solche Ueberfüllung und Verwikkelung hinzugekommen wäre, ob dann nicht auch ein völlig unverständliches. Nur soll hiemit nicht gesagt sein, Platon habe mit dem vollständigen Entwurf zu diesem Gespräch in seinem Haupte jene andern Gespräche absichtlich um des künftigen willen vorangeschikkt; sondern nur so, wie man von der Entwikkelungsgeschichte innerer Bildungen vernünftiger Weise reden kann, will dies verstanden sein. Daher es auch schwerlich lohnt, über das Wiederbescheiden am Ende des Theaitetos und das Anknüpfen am Anfang des Sophisten eine bestimmtere Erklärung zu geben, die sich Jeder, dem die in der Einleitung zum Menon gegebene nicht genügt, selbst wird machen können.

DER SOPHIST.

THEODOROS. SOKRATES. FREMDER AUS ELEA. THEAITETOS.

Theodoros. Der gestrigen Verabredung gemäss, o Sokrates, 216
stellen wir selbst uns gebührend ein, und bringen auch hier noch einen Fremdling mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer die sich zum Parmenides und Zenon halten, einen gar philosophischen Mann.

Sokrates. Solltest du etwa, Theodoros, dir unbewusst nicht einen Fremdling, sondern einen Gott mitbringen nach der Rede des Homeros, welcher ja sagt, dass sowol andere Götter solche Menschen, die an Recht und Schaam festhalten, als auch besonders der gastliche, zu geleiten pflegen um den Uebermuth und die Frömmigkeit der Menschen zu beschauen: Vielleicht also begleitet auch dich auf dieselbe Art dieser, einer der Höheren, um uns die wir noch so gering sind im Reden heimzusuchen und zu überführen, ein überführender Gott?

Theodoros. Nicht ist dieses die Weise des Fremdlings, o Sokrates; sondern bescheidener ist er als die, welche sich auf das Streiten gelegt haben. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keinesweges zu sein, göttlich aber gewiss; denn alle Philosophen möchte ich so benennen.

Sokrates. Und richtig, o Freund. Nur mag wol dieses Geschlecht, dass ich es heraussage, nicht viel leichter zu erkennen sein, als das der Götter. Denn in gar mancherlei Gestalten erscheinen wegen der Unwissenheit der Andern, diese Männer, die nicht angeblichen sondern wahrhaften Philosophen, und durchgehen die Gebiete der Menschen betrachtend von oben her der Niedern Leben, und Einigen scheinen sie gar nichts werth zu sein, Anderen über alles zu schäzen, und werden bald für Staatsmänner angesehen, bald für Sophisten; ja bisweilen sind sie Einigen schon vorgekom-

men als gänzlich verwirrte. Von unserm Fremdling nun möchte ich gern vernehmen, wenn es auch ihm gelegen wäre, was doch die dortigen Ortes hievon hielten und sagten.

Theodoros. Wovon denn?

217 *Sokrates.* Vom Sophisten, Staatsmann, Philosophen.

Theodoros. Was doch eigentlich? Und was für Ungewissheit hast du hierüber, dass dir dies zu fragen eingefallen ist?

Sokrates. Diese, ob sie dies alles für einerlei hielten oder für zweierlei, oder ob sie, so wie die drei Wörter, so auch drei Gattungen unterscheidend, nach der Zahl der Namen mit jedem auch einen besondern Begriff verknüpften?

Theodoros. Er wird ja, wie ich meine, kein Bedenken haben, dies durchzugehen. Oder was, o Fremdling, wollen wir sagen?

Fremder. Eben dies, Theodoros. Denn weder habe ich ein Bedenken, noch ist es schwer zu sagen, dass sie es ja wol für dreierlei hielten. Einzeln aber genau zu bestimmen, was jedes ist, das ist kein kleines noch leichtes Geschäft.

Theodoros. Recht glükklich, o Sokrates, hast du einen dem ganz verwandten Gegenstand ergriffen, worüber wir, schon ehe wir hieher gingen, mit diesem in Frage standen. Er aber hat dasselbe, was jezt gegen dich, auch vorher gegen uns vorgeschüzt. Denn genug darüber gehört zu haben bekennt er, und auch dass es ihm nicht entfallen ist.

Sokrates. Also, o Fremdling, bescheide uns ja nicht abschläglich, indem wir eben die erste Gunst von dir erbitten. Sondern nur dies sage uns zuvor, ob du gewohnt bist, lieber für dich allein in fortlaufender Rede sprechend dasjenige durchzuführen, was du Jemanden darstellen willst, oder in Fragen; welcher Art und Weise ich einst den Parmenides sich bedienen und treffliche Sachen durchführen hörte in meinem Beisein, da ich noch ein junger Mensch, er aber schon ziemlich bei Jahren war.

Fremder. Mit einem, o Sokrates, der ohne Verdruss und lenksam mitzusprechen weiss, lieber leichter so gesprächsweise; wenn aber das nicht, dann allein.

Sokrates. Demnach nun steht dir frei von den Anwesenden welchen du willst auszuwählen; denn alle werden dir willig folgen. Nimmst du aber meinen Rath an, so wirst du einen von den Jünglingen wählen, etwa hier den Theaitetos, oder welcher von den Andern nach deinem Sinne sein mag.

Fremder. O Sokrates, eine gewisse Schaam ergreift mich doch, dass ich jezt zum ersten Male unter euch, nicht soll kurzes Ge-

spräch Wort um Wort mit euch führen, sondern mich ausbreitend eine zusammenhängende durchführen, geschehe es nun allein oder mit einem Andern, als ob ich mich vor euch zeigen wollte. Denn das aufgegebene ist in der That nicht so kurz als einer, wenn es so gefragt ist, erwarten könnte; sondern es bedarf einer gar langen Auseinandersezung. Auf der andern Seite aber dir nicht gefällig zu sein und diesen, zumal nach dem was du gesagt, scheint mir ungastlich zu sein und ungesittet. Denn dass Theaitetos der Gesprächsgenosse sei, ist mir auf alle Weise genehm, sowol in Folge 218
dessen was ich schon selbst vorher mit ihm gesprochen, als auch weil du ihn jezt dazu empfiehlst.

Theaitetos. Wirst du so aber auch, wie Sokrates sagte, Allen gefällig sein, o Fremdling?

Fremder. Hierüber scheint nichts mehr zu sagen nöthig, Theaitetos, und an dich soll von nun an, wie es scheint, meine Rede ergehen. Wenn es dich aber auf die Länge anstrengt, und dir beschwerlich wird: so gieb die Schuld davon nicht mir, sondern diesen deinen Freunden.

Theaitetos. Ich hoffe ja, dass ich jezt gerade nicht so ermüden werde. Sollte mir aber dergleichen begegnen: so wollen wir auch diesen Sokrates dazunehmen, der dem Sokrates dem Namen, mir dem Alter nach gleich ist und mein Uebungsgenosse, und dem daher mancherlei mühsam mit mir zu bestehen nicht ungewohnt ist.

Fremder. Wol gesprochen, und hierüber magst du selbst mit dir zu Rathe gehn im Verfolg unserer Rede. Jezt aber musst du gemeinschaftlich mit mir zur Untersuchung schreiten, zuerst beginnend, wie mich dünkt, vom Sophisten zu suchen, und durch die Rede aufzuhellen, was er wol ist. Denn jezt haben ich und du von ihm nur erst den Namen gemein, die Sache aber, der wir ihn beilegen, mag vielleicht Jeder von uns bei sich selbst besonders vorstellen. Immer aber muss man in allen Dingen über die Sache lieber durch Erklärungen sich verständigen als nur über den Namen ohne Erklärung. Der ganze Stamm aber, den wir jezt vorhaben zu suchen, ist wol nicht eben vor andern leicht zu ergreifen, wohin er gehört der Sophist. Was aber grosses wol gelingen soll, darüber sind Alle von je her einig, dass man es zuvor an kleinem und leichterem üben müsse, ehe als an dem grössten selbst. So auch jezt, o Theaitetos, rathe ich wenigstens uns beiden, weil wir die Art des Sophisten für mühsam und schwer einzufangen halten, zuvor an etwas anderem leichterem das Verfahren

zu versuchen, wenn du nicht etwa anders woher einen anderen leichteren Weg anzugeben hast.

Theaitetos. Den habe ich nicht.

Fremder. Sollen wir uns also etwas ganz geringes holen, und daran versuchen ein Vorbild aufzustellen für das grössere?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Was sollen wir also vornehmen leicht zu erkennendes und kleines, dennoch aber nicht kürzerer Erklärung bedürfendes als das grössere? Etwa der Angelfischer, ist der nicht etwas Allen bekanntes und viel Mühe auf ihn zu wenden gar nicht werth?

Theaitetos. So ist er.

Fremder. Ein Verfahren aber soll er uns, hoffe ich, zeigen und eine Erklärung gar nicht unangemessen für das was wir wollen.

Theaitetos. Das wäre ja vortrefflich.

219 *Fremder.* Wolan denn, lass uns so mit ihm beginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Künstler sezen oder als einen Kunstlosen dem aber irgend ein anderes Vermögen zukommt?

Theaitetos. Keinesweges doch als einen Kunstlosen.

Fremder. Für alle Künste aber giebt es etwa zwei Begriffe.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Der Akkerbau nämlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum was sich auf das zusammengefügte und gestaltete bezieht, was wir Geräthschaft nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann mit Recht durch Eine Benennung bezeichnet werden.

Theaitetos. Wie und durch welche?

Sokrates. Wo nur immer Jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, sagt man, dass der bringende es mache, das gebrachte aber gemacht werde.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämmtlich hierin seine Kraft.

Theaitetos. Hierin allerdings.

Fremder. So könnte man demnach dies alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst nennen.

Theaitetos. So sei es.

Fremder. Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntniss, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keine davon etwas verfertiget, sondern nur das bereits vorhandene und gewordene theils durch Worte und Thaten in ihre Gewalt bringt, theils es denen welche es in ihre Gewalt bringen

nicht vergönnt: so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die erwerbende nennte, alle diese Abtheilungen beschreiben.

Theaitetos. Ja, das ginge wol.

Fremder. Wenn nun alle Künste zur erwerbenden oder hervorbringenden gehören, unter welche, o Theaitetos, wollen wir den Angelfischer sezen?

Theaitetos. Unter die erwerbende offenbar.

Fremder. Giebt es aber von der erwerbenden nicht zwei Gattungen, deren eine jegliches auf beiden Seiten gutwillige Umsezen ist durch Geschenk sowol als Kauf oder Miethe; das übrige insgesammt aber, jegliche Bezwingung, geschehe sie nun wörtlich oder thätlich, in sich schliessende hiesse die bezwingende.

Theaitetos. Es ist deutlich aus dem gesagten.

Fremder. Wie aber? sollen wir die bezwingende nicht wieder in zwei zerschneiden?

Theaitetos. Auf welche Art?

Fremder. Indem wir nämlich alles offenbare als Kampf sezen, das heimliche in ihr aber insgesammt als Nachstellung.

Theaitetos. Gut.

Fremder. Die Nachstellung nun wäre es unvernünftig nicht wieder in zwei zu theilen.

Theaitetos. Sage wie?

Fremder. Die eine für das leblose absondernd, die andere für das belebte.

Theaitetos. Warum sollte man nicht, wenn es doch beides giebt?

Fremder. Wie gäbe es das nicht! Und die des leblosen, 220
welche bis auf einige Theile der Taucherkunst und andere dergleichen kleinere unbenannt ist, müssen wir liegen lassen, die des belebten aber, welche nun die Nachstellung gegen Thiere ist, die Thiernachstellung oder die Jagd nennen.

Theaitetos. So sei es.

Fremder. Von der Jagd aber könnte man nicht eine zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landthiere gehend in viele Arten und Namen getheilt ist, die Landjagd, die andere, ganz auf die schwimmenden Thiere gehend, die Jagd im flüssigen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Von den schwimmenden Thieren aber sehen wir ein befiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht?

Fremder. Und die gesammte Jagd auf das befiederte Geschlecht heisst doch wol die Vogeljagd?

Theaitetos. So heisst sie allerdings.

Fremder. Und die auf das im Wasser lebende insgemein die Fischerei?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und wie? möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei grosse Theile theilen?

Theaitetos. In was für welche?

Fremder. In wiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch Verwundung.

Theaitetos. Wie meinst du das? und wonach trennen sich beide?

Fremder. Die einen, weil alles, was etwas um es zurükkzuhalten umgiebt, wol ein Gehege heissen muss.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Reusen also und Schlingen und Hamen und Grundneze und dergleichen, soll man das anders als Gehege nennen?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Nezfang also würden wir diesen Theil der Jagd nennen, oder so ungefähr.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Der aber mit Haken und Harpunen durch Verwundung geschieht, den würden wir von jenem unterscheidend jezt mit einem Worte die Wundfischerei nennen müssen. Oder wie, Theaitetos, könnte man sie besser benennen?

Theaitetos. Lass es sein mit dem Namen; denn auch dieser ist gut genug.

Fremder. Die nächtliche Art Wundfischerei nun, die beim Scheine des Feuers getrieben wird, heisst bei denen, die ihr obliegen, schon der Fakkelfang.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Die aber bei Tage, mit Haken an der Spize und mit Harpunen, heisst im allgemeinen die Hakenfischerei.

Theaitetos. So heisst sie.

Fremder. Was nun bei dieser zur Wundfischerei gehörigen Hakenfischerei von oben nach unten geschieht, das wird, weil man sich der Harpunen vornehmlich auf diese Art bedient, die Harpunfischerei genannt.

Theaitetos. So nennen sie Einige.

Fremder. Das übrige ist nun nur noch eine Art.

Theaitetos. Was für eine?

Fremder. Die durch den ganz entgegengesezten Zug mit dem
Angelhaken getrieben wird, und die Fische nicht gleichviel an wel-
chem Theile des Leibes trifft, wie mit dem Harpun, sondern allemal 221
am Kopf und Munde, und den gefangenen dann mittelst Ruthe und
Rohr von unten heraufzieht. Und wie sollen wir sagen, Theaitetos,
dass diese müsse genannt werden?

Theaitetos. Mich dünkt, was wir uns eben vorgesezt hatten zu finden nun wirklich vollbracht zu sein.

Fremder. Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen einig, sondern haben auch die Erklärung über die Sache selbst zur Genüge erlangt. Denn von der gesammten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im flüssigen jagende, von der im flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten.

Theaitetos. Auf alle Weise ist dies nun hinreichend aufgehellt.

Fremder. Wolan denn, wollen wir nach eben diesem Muster wie hier, auch den Sophisten versuchen aufzufinden was er wol ist?

Theaitetos. Allerdings freilich.

Fremder. Jenes war also doch die erste Frage, ob wir den Angelfischer sollten als einen Unwissenden oder als eine Kunst besizend ansehn?

Theaitetos. Ja.

Fremder. So auch jezt, Theaitetos, wollen wir diesen als einen Unwissenden sezen, oder auf alle Weise doch als einen wirklich klugen?

Theaitetos. Keinesweges als unwissend, denn ich verstehe was du meinst, dass auf alle Weise von der lezten Art sein muss, wer diesen Namen führt.

Fremder. Also als im Besiz einer Kunst müssen wir ihn auf alle Weise sezen.

Theaitetos. Aber was für einer wol?

Fremder. Ist etwa gar, bei den Göttern, uns unbewusst der Mann mit dem Andern verwandt?

Theaitetos. Wer mit wem?

Fremder. Der Angelfischer mit dem Sophisten?

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Jäger scheinen sie mir ganz bestimmt beide zu sein.

Theaitetos. In welcher Jagd der eine? Denn von dem andern haben wir es gesagt.

Fremder. Haben wir nicht eben die gesammte Jagd in zwei Theile getheilt, den einen für die schwimmenden abschneidend, den andern für die gehenden?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und sind von dem einen durchgegangen, was sich auf die im Wasser schwimmenden bezog, die Landjagd aber haben wir ungespaltet gelassen, und nur erwähnt sie wäre sehr vielartig?

Theaitetos. So geschah es.

Fremder. Bis hieher nun sind der Sophist und der Angelfischer von der erwerbenden Kunst aus mit einander gegangen.

222 *Theaitetos.* So scheinen sie wenigstens.

Fremder. Sie trennen sich aber bei der Thiernachstellung, der eine nach dem Meere und den Strömen und Seen hin, um den dort befindlichen Thieren nachzustellen.

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Der andere aber aufs Land und zu ganz anderen Strömen, nämlich des Reichthums und der Jugend, dass ich so sage, üppigen Wiesen, um der hier befindlichen Geschöpfe sich zu bemächtigen.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Von der Landjagd giebt es zwei ganz grosse Theile.

Theaitetos. Welches sind die beiden?

Fremder. Die der zahmen und die der wilden.

Theaitetos. Giebt es denn eine Jagd auf zahme Thiere?

Fremder. Wenn anders der Mensch ein zahmes Thier ist! Seze aber was dir gefällt, entweder dass es gar keine zahmen Thiere gebe, oder dass es deren zwar gebe, der Mensch aber ein wildes sei, oder du magst auch den Menschen zwar ein zahmes nennen, aber nicht glauben dass es eine Nachstellung auf den Menschen gebe; was du hiervon am liebsten möchtest behauptet haben, darüber erkläre dich nur.

Theaitetos. So halte ich denn uns für ein zahmes Thier, o Fremdling, und sage auch, dass es eine Nachstellung auf Menschen gebe.

Fremder. Zwiefach, sagen wir nun auch wieder, sei die zahme Jagd.

Theaitetos. Weshalb sagen wir das?

Fremder. Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesammte Kriegskunst, dies sämmtlich bestimmen wir als die gewaltsame Nachstellung.

Theaitetos. Schön.

Fremder. Die sachwalterische aber und die volksrednerische und die umgängliche, insgesammt als Eins, wollen wir eine Kunst, die überredende, nennen.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Von der Ueberredungskunst aber sezen wir zwei Gattungen.

Theaitetos. Was für welche?

Fremder. Eine die unter Einzelnen, die andere die öffentlich getriebene.

Theaitetos. Beide Arten giebt es allerdings.

Fremder. Von der nicht öffentlichen nun ist wiederum die eine die lohnfordernde, die andere die geschenkbringende.

Theaitetos. Das verstehe ich nicht.

Fremder. So scheinst du auf die Nachstellung der Liebenden wol noch nie gemerkt zu haben.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Wie sie den Gefangenen noch Geschenke dazu geben.

Theaitetos. Du hast ganz Recht.

Fremder. Diese Art sei also die der Liebeskunst.

Theaitetos. Ganz wol.

Fremder. Von der lohnfordernden aber giebt es zunächst eine Art, welche immer lieblich redend und die Lust überall als Lokkspeise brauchend als einzigen Lohn Nahrung fordert, welche wir, glaube ich, als die einschmeichelnde Alle für eine ergözliche Kunst erklären würden.

Theaitetos. Wie denn anders? 223

Fremder. Die andere aber, welche um der Tugend willen Umgang zu pflegen verheisst, und sich Geld zum Lohne reichen lässt, lohnt es nicht, dass wir diese Art mit einem andern Namen benennen?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Aber mit welchem wol, das versuche zu sagen.

Theaitetos. Es ist klar. Denn den Sophisten haben wir, dünkt mich, gefunden. Ich wenigstens glaube indem ich ihn für dieses erkläre ihn mit dem schikklichsten Namen zu benennen.

Fremder. Nach dieser jezigen Rede also, o Theaitetos, wäre die von der nachstellend bezwingenden aneignenden Kunst, und zwar von der Thiernachstellung zu Lande auf Menschen, nämlich der nicht öffentlichen Ueberredungskunst lohnforderndem, für Geld sich verkaufendem, scheinbarbelehrendem Theil auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd, wie diese Rede uns ausgegangen ist, die sophistische Kunst zu nennen.

Theaitetos. So ist es allerdings.

Fremder. Auch so lass uns aber noch zusehn. Denn nicht einer geringen Kunst ist theilhaftig was wir jezt suchen, sondern einer gar mannigfaltigen. Denn auch aus dem vorher gesagten ergiebt sich ein Schein, als sei es nicht das was wir jezt sagen, sondern noch eine andere Gattung.

Theaitetos. Wie so doch?

Fremder. Von der erwerbenden Kunst gab es doch zwei Arten: indem sie sowol einen nachstellenden Theil hat als einen umsezenden.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Dem Umsaz wollen wir nun wieder zwei Arten geben, die eine das Schenken, die andere das Kaufen oder den Handel.

Theaitetos. Das soll gelten.

Fremder. Weiter wollen wir sagen, dass auch der Handel in zwei Theile zerfalle.

Theaitetos. Wie?

Fremder. Absondernd den Eigenhandel der Selbstverfertiger von dem Zwischenhandel derer, welche fremde Arbeit umtauschen.

Theaitetos. Sehr wol.

Fremder. Wie aber? was von dem Zwischenhandel städtischer Verkauf ist, gewiss fast die Hälfte desselben, nennt man das nicht Krämerei?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Den Handel aber, welcher von einer Stadt zur andern durch Kauf und Verkauf getrieben wird, nennt man den nicht Grosshandel?

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Und haben wir etwa nicht bemerkt, dass dieses Grosshandels einer Theil das, wovon der Leib sich nährt und Gebrauch macht, der andere das wovon die Seele, im Verkauf gegen Geld umsezt?

Theaitetos. Wie meinst du dies?

Fremder. So ist uns wol das unbekannt von der Seele, denn das andere verstehen wir doch.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Die gesammte Tonkunst wollen wir also sagen in- 224
dem sie von einer Stadt zur andern, hier eingekauft und dort hingeführt und verkauft wird, und die Malerei und die Taschenspielerei und vieles andere der Seele angehörige was theils der Ergözung, theils auch ernstlicher Beschäftigung wegen verfahren und verkauft wird, verschafft denen die es verfahren und verkaufen, mit nicht minderem Recht den Namen eines Kaufmannes, als der Handel mit Getreide oder Wein.

Theaitetos. Du hast ganz Recht.

Fremder. Willst du also nicht auch den, welcher Kenntnisse zusammenkauft und sie von einer Stadt zur andern wieder umsezt gegen Geld, mit demselben Namen benennen?

Theaitetos. Ganz stark.

Fremder. Von diesem Seelengrosshandel nun könnte man mit Recht den einen Theil die Schaustellung heissen, dem andern aber, obgleich nicht minder lächerlich als das vorige, muss man dennoch als einem Handel mit Kenntnissen einen dem Geschäft verschwisterten Namen beilegen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Von diesem Kenntnissverkauf nun wollen wir den Theil, der die Kenntniss der andern Künste betrifft, mit einem, den aber auf die Tugend sich beziehenden mit einem andern Namen benennen.

Theaitetos. Wie sollten wir nicht.

Fremder. Der Name Kunstverkauf möchte für jenes übrige wol angemessen sein, diesem aber versuche du den Namen zu geben.

Theaitetos. Und welchen Namen könnte man ohne zu fehlen der Sache geben, ausser wenn man sagt, sie sei das eben jezt von uns gesuchte das sophistische Geschlecht?

Fremder. Nicht anders. Komm also, lass uns das Ganze zusammenstellen und sagen, es sei als der erwerbenden Kunst umsezenden kaufmännischen Zweiges, und zwar des Zwischenhandels mit Seelengütern, Reden und Kenntnisse über die Tugend verkaufender Theil zum zweitenmal nun erschienen die sophistische Kunst.

Theaitetos. Vortrefflich.

Fremder. Drittens denke ich aber auch, wenn Jemand in der

Stadt selbst sich gänzlich niederlassend Kenntnisse über eben diese Gegenstände theils einkaufend theils auch selbst zuschnizend, wiederum verkaufte, und davon zu leben sich vorsezte: so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen, als dem eben jezt genannten.

Theaitetos. Wie sollte ich auch.

Fremder. So würdest du also auch der erwerbenden Kunst umsezenden kaufmännischen Zweiges Krämerei und Selbstverkauf, beides, sobald es nur in diesen Gegenständen zur Kenntnissverkaufenden Art gehört, allemal wie es scheint Sophistik nennen.

Theaitetos. Nothwendig; denn wo die Rede hingeht muss ich folgen.

Fremder. Lass uns denn noch sehen, ob etwa auch diesem noch die jezt verfolgte Art gleicht.

Theaitetos. Wem denn?

Fremder. Ein Theil der erwerbenden Kunst war uns doch die Kampfgeschikklichkeit?

225 *Theaitetos.* Allerdings.

Fremder. Nicht uneben wäre es nun, diese auch wieder zwiefach zu theilen.

Theaitetos. Auf welche Weise?

Fremder. Der eine sei Wettkampf, der andere Gefecht.

Theaitetos. Gut.

Fremder. In welchem Gefechte nun Leib gegen Leib steht, dem dürften wir natürlich und schikklich einen solchen Namen geben, dass wir es etwa das gewaltthätige nennten.

Theaitetos. Ja.

Fremder. In welchem aber Wort gegen Wort, o Theaitetos, wie sollte man das anders nennen als Streit?

Theaitetos. Gar nicht anders.

Fremder. Was aber unter den Streit gehört, ist wieder zwiefach zu sezen.

Theaitetos. Wie fern?

Fremder. So fern er nämlich mit langen Reden gegen lange über das Recht und Unrecht öffentlich geführt wird, ist er der Rechtsstreit.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Den in Fragen und Antworten zerschnittenen aber unter Einzelnen, sind wir den anders zu nennen gewohnt als Wortwechsel?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Was nun wortwechselnd im Handel und Wandel gestritten wird durcheinander und kunstlos, dies muss man zwar als die eine Art sezen, da die Erklärung es als ein verschiedenes anerkennt, aber einen Namen hat es weder von den Früheren erhalten, noch verdient es einen durch uns zu erlangen.

Theaitetos. Gewiss nicht. Auch ist es gar zu sehr ins kleine und vielfach getheilt.

Fremder. Den kunstgerechten Wortwechsel aber, sowol über Recht und Unrecht als über andere Dinge, sind wir nicht gewohnt den das Streitgespräch zu nennen?

Theaitetos. Wie auch anders?

Fremder. Das Streitgespräch aber ist theils geldverzehrend theils geldbringend.

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. So lass uns also den Beinamen, mit dem wir beides bezeichnen müssen, zu bestimmen versuchen.

Theaitetos. Das ist nöthig.

Fremder. Mir scheint das Streitgespräch das aus reiner Lust an solcher Verhandlung mit Vernachlässigung eigner Angelegenheiten geschieht, in Hinsicht auf den Vortrag aber von den meisten Hörern nicht mit Vergnügen angehört wird, nach meiner Meinung nicht anders als das geschwäzige genannt werden zu können.

Theaitetos. So pflegt man es ja zu nennen.

Fremder. Wer aber im Gegentheil aus dem Streitgespräch mit Einzelnen Geld erwirbt, diesen versuche du deinerseits mir zu nennen.

Theaitetos. Und was sollte man wol ohne fehl zu gehn anders sagen, als dass schon wiederum herauskomme jener wunderbare von uns nun schon zum viertenmal eingeholte Sophist?

Fremder. So wäre also nichts anderes als die geldbringende Art der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel,
also der streitenden fechtenden kampfgeschikkten und so erwerben- 226
den Kunst ein Theil ist, wie die Rede uns jezt gezeigt hat, der Sophist.

Theaitetos. Ganz offenbar.

Fremder. Siehst du also, wie richtig das gesagt ist, dass dies gar ein schlaues Thier ist, und wie man spricht nicht mit Einer Hand zu fangen?

Theaitetos. Also müssen wir beide dazu nehmen.

Fremder. Das müssen wir und zwar aus allen Kräften thun, indem wir auch noch dieser Spur von ihm nachgehn. Sage mir

nämlich, wir haben doch gewisse von knechtischen Diensten gebrauchte Ausdrükke?

Theaitetos. Gar viele; aber nach welchen von diesen vielen fragst du?

Fremder. Solche meine ich wie durchseihen, durchsieben, ausschwingen und verlesen.

Theaitetos. Wie werde ich die nicht kennen!

Fremder. Und ausser diesen noch krämpeln, spinnen, schlagen mit der Weberlade und tausend ähnliche Verrichtungen wissen wir dass es auch in anderen Gewerben giebt. Nicht wahr?

Theaitetos. Aber um was doch an ihnen allen deutlich zu machen, hast du diese als Beispiele aufgestellt und danach gefragt?

Fremder. Aussonderndes ist doch das angeführte insgesammt.

Theaitetos. Ja.

Fremder. So lass uns ihm auch nach meiner Weise als Einer Kunst zu diesem Behuf in allen Dingen Einen Namen ertheilen.

Theaitetos. Und wie wollen wir sie nennen?

Fremder. Die Aussonderungskunst.

Theaitetos. So soll es sein.

Fremder. Sieh nun zu, ob wir auch von dieser wiederum zwei Arten erblikken können?

Theaitetos. Zu schnell für mich trägst du mir die Untersuchung auf.

Fremder. Von den genannten Aussonderungen war doch die eine ein Ausscheiden des schlechteren vom besseren, die andere des ähnlichen vom ähnlichen?

Theaitetos. Nun es gesagt wird, kommt es mir auch wol eben so vor.

Fremder. Von der einen nun weiss ich keinen üblichen Namen, von jener Aussonderung aber welche das bessere zurükklässt und das schlechte wegwirft weiss ich einen.

Theaitetos. Sage welchen.

Fremder. Eine jede solche Aussonderung wird soviel ich verstehe von Jedermann eine Reinigung genannt.

Theaitetos. Das ist richtig.

Fremder. Und sollte nicht Jeder sehn, dass auch das Reinigen ein zwiefaches ist?

Theaitetos. Bei Musse vielleicht, jezt sehe ich wenigstens es noch nicht.

Fremder. Die vielen Arten der Reinigungen der Körper sollten wir unter Einem Namen zusammenfassen.

Theaitetos. Was für welche und unter welchem?

Fremder. Zuerst die der Lebendigen, wie sie innerlich von der Kunst der Leibesübungen und der Heilkunst durch richtige 227
Aussonderung gereiniget werden, und dann auch von aussen was geringfügig zu sagen die Badekunst leistet. Dann auch die der unbelebten Körper, welchen die Walkerkunst und die gesammte Puz- und Glättkunst ihre kleinen Dienste leistet unter vielen lächerlichen Namen, wenn man sie alle nennen wollte.

Theaitetos. Gewiss nicht wenig.

Fremder. Freilich wol, o Theaitetos. Allein dem erklärenden Verfahren liegt nicht mehr noch minder an der Kunst der Badegeräthschaften zum Beispiel als an der der Arzeneibereitung, wenn auch jene uns nur geringen, diese aber grossen Nuzen gewährt durch ihre Reinigung. Denn indem sie nur um Einsicht zu erwerben das verwandte und nicht verwandte in den Künsten zu entdekken sucht, ehrt sie alle gleichermaassen, und der Aehnlichkeit gemäss hält sie keine vor der andern für lächerlich. Für höher und würdiger aber wird sie den, welcher die nachstellende Kunst als Feldherrnkunst äussert, nicht halten als den, der sie als Kammerjägerei ausübt, sondern meistens nur für grosssprecherischer. So auch jezt bei dem was du fragtest, mit welchem Namen wir diese sämmtlichen Verrichtungen, welchen obliegt einen sei es belebten oder unbelebten Körper zu reinigen, benennen sollen, wird ihr nichts daran gelegen sein, welcher ihnen etwa als der zierlichste könnte beigelegt werden; er halte nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alles zusammen verbunden was sonst irgend etwas reiniget. Denn das Reinigen an der Seele sollte eben jezt von allem andern abgesondert werden, wenn wir anders verstehen was unser Verfahren wollte.

Theaitetos. Wol ich habe es begriffen, und gebe zu zwei Arten der Reinigung, von denen die eine für die Seele ist abgesondert von der für den Leib.

Fremder. Sehr schön. So höre nun mein nächstes, versuchend auch das eben gesagte entzwei zu schneiden.

Theaitetos. Wie du mich führen willst will ich versuchen dir nachzuschneiden.

Fremder. Bösartigkeit ist uns doch etwas anderes als Tugend in der Seele?

Theaitetos. Wie sollte sie nicht!

Fremder. Und Reinigung war uns doch, das andere zurükklassen, wo es aber irgend etwas untaugliches giebt, dies herauswerfen?

Theaitetos. Das war die Sache.

Fremder. Auch bei der Seele, wo wir eine Hinwegräumung der Schlechtigkeit antreffen, werden wir, wenn wir das Reinigung nennen, wol gesprochen haben.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele sind aber anzuführen.

Theaitetos. Was für welche?

228 *Fremder.* Die eine wohnt ihr ein wie dem Leibe die Krankheit, die andere wie die Hässlichkeit.

Theaitetos. Das habe ich nicht verstanden.

Fremder. Vielleicht hältst du Krankheit und Aufruhr nicht für einerlei?

Theaitetos. Auch darauf weiss ich noch nicht was ich antworten soll.

Fremder. Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen in dem von Natur verwandten durch irgend ein Verderben entstandenen Zwist?

Theaitetos. Für nichts anderes.

Fremder. Und Hässlichkeit für etwas anderes als für das überall wo es auch sei widerliche Geschlecht der Ungemessenheit?

Theaitetos. Keinesweges für etwas anderes.

Fremder. Wie nun, merken wir nicht, dass in der Seele das Urtheil mit den Begierden, das Gemüth mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust, und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?

Theaitetos. Gar sehr gewiss.

Fremder. Und verwandt ist doch nothwendig dies alles unter sich?

Theaitetos. Wie sollte es nicht.

Fremder. Wenn wir also die Bösartigkeit Aufruhr und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrükken?

Theaitetos. Vollkommen richtig gewiss.

Fremder. Wie aber, wenn etwas dem Bewegung zukommt und das ein vorgeseztes Ziel zu erreichen versucht, bei jedem Anlauf daran vorbeigeht und es verfehlt, sollen wir sagen, dass dem dieses aus Wolgemessenheit beider gegen einander oder aus Ungemessenheit widerfahre?

Theaitetos. Offenbar aus Ungemessenheit.

Fremder. Aber überall irrt jede Seele, das wissen wir, nur unfreiwillig.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Das Irren ist ja doch nichts anders als einer nach Wahrheit ausgehenden bei der Einsicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Eine unverständige Seele also ist als eine hässliche und ungemessene zu sezen.

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Es giebt also, wie sich zeigt, diese zwei Gattungen des schlechten in ihr, die eine gemeinhin Bösartigkeit genannt ist offenbar ihre Krankheit.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Die andere nennen sie Unverstand, dass sie aber allein eine Schlechtigkeit in der Seele sei, wollen sie nicht eingestehen.

Theaitetos. Offenbar muss man einräumen, was ich, als du es vorher sagtest, noch bezweifelte, dass es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele giebt, und dass Feigheit, Unbändigkeit, Ungerechtigkeit insgesammt für Krankheit in uns zu halten ist, die oftmaligen und mannigfaltigen Erscheinungen des Unverstandes aber als Hässlichkeit zu sezen.

Fremder. Für den Leib giebt es doch dieser zwei Zustände wegen zwei gewisse Künste?

Theaitetos. Welche sind diese?

Fremder. Für die Hässlichkeit die Gymnastik, für die Krankheit die Heilkunst.

Theaitetos. Offenbar. 229

Fremder. So ist auch wol für Ueppigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit unter allen Künsten die angemessenste die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung.

Theaitetos. Wahrscheinlich ist es, wenigstens menschlichem Urtheil nach.

Fremder. Wie aber für den sämmtlichen Unverstand könnte man wol eine andere richtiger nennen als die belehrende?

Theaitetos. Keine.

Fremder. Wol denn! ob wir sagen sollen, dass es nur eine Art der Belehrung gebe oder mehrere, und vornehmlich zwei wichtigste, das erwäge.

Theaitetos. Ich erwäge.

Fremder. Und ich denke, so werden wir es am schnellsten finden.

Theaitetos. Wie?

Fremder. Wenn wir den Unverstand betrachten, ob er selbst etwa einen Einschnitt in der Mitte hat. Denn wenn er zwiefach ist, wird offenbar die Belehrung auch zwei Theile haben müssen, für jede Art von jenem einen.

Theaitetos. Wie also? zeigt sich dir etwa schon was wir jezt suchen?

Fremder. Ich glaube eine sehr grosse und bedeutende Art des Unverstandes abgesondert zu sehen, welche allen andern Theilen derselben das Gleichgewicht hält.

Theaitetos. Was für eine?

Fremder. Wenn was man nicht weiss man glaubt zu wissen; woraus wol alles was unserer Seele misslingt Allen entstehn mag.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Und diese Art des Unverstandes, denke ich, wird allein Thorheit genannt.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Wie nun sollen wir den hievon uns befreienden Theil der Belehrung benennen?

Theaitetos. Ich denke wenigstens, o Fremdling, dass das übrige nur lehren im Sinne der Handwerker ist, dieses aber, hier wenigstens unter uns, eigentlich Unterweisung genannt wird.

Fremder. Auch wol bei allen Hellenen, o Theaitetos. Aber uns ist noch nachzusehn, ob nun schon alles untheilbar ist, oder ob es noch eine Eintheilung giebt, welche genannt zu werden verdient.

Theaitetos. So lass uns denn zusehn.

Fremder. Mir scheint auch dies noch wie gespalten zu sein.

Theaitetos. Wie denn?

Fremder. Es scheint in der Belehrung durch Reden Ein Weg rauher zu sein, der andere glatter.

Theaitetos. Welches soll jeder von beiden sein?

Fremder. Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, Viele auch noch mit ihnen umgehn, wenn sie in etwas fehlen, bald sie heftig anlassend, bald wieder ihnen sanftmüthiger zusprechend; das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.

230 *Theaitetos.* Ich verstehe.

Fremder. Der andere aber, da Viele die es sich recht überlegt haben zu glauben scheinen, dass alle Thorheit unwillkürlich wäre, und dass keiner darin, worin er schon stark zu sein glaubte,

noch etwas würde lernen wollen, und nach vieler Arbeit die ermahnende Art der Unterweisung doch nicht viel ausrichten würde.

Theaitetos. Woran sie auch wol ganz recht glaubten.

Fremder. So schikken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.

Theaitetos. Auf welche doch?

Fremder. Sie fragen sie aus in dem worüber Einer etwas rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und neben einander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, dass sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die Andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäkkigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist für den der es mit anhört, und dem welchem sie begegnet die zuverlässigste. Denn, lieber Sohn, die Reinigenden glaubend, so wie die Aerzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nuzen bis Jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken eben so dasselbe von der Seele, dass sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vortheil haben könne bis durch prüfende Zurechtweisung Einer den zurechtzuweisenden zur Schaam bringt, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm benimmt, und ihn rein darstellt, nur was er wirklich weiss zu wissen glaubend, mehr aber nicht.

Theaitetos. Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemüthsbeschaffenheit ist diese.

Fremder. Deshalb nun, Theaitetos, müssen wir auch sagen, dass die prüfende Zurechtweisung die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und müssen den ungeprüften, wenn er auch der grosse König wäre, für höchst unrein halten, und dass er ungebildet und hässlich gerade da ist, wo wer wahrhaft glükkselig sein will am reinsten und schönsten sein muss.

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Wie nun? die diese Kunst ausüben, wie sollen wir die nennen? denn ich fürchte mich noch sie Sophisten zu nennen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Damit wir ihnen nicht zu grosse Ehre erweisen. 231

Theaitetos. Aber das eben gesagte gleicht doch einem solchen ziemlich.

Fremder. Auch dem Hunde der Wolf, das wildeste dem zahmsten. Der vorsichtige aber muss sich am meisten mit den Aehnlichkeiten in Acht nehmen; denn es ist eine gar zu gefährliche Art. Dennoch mögen sie es sein. Denn um kleiner Bestimmungen willen, denke ich, wird sich der Streit nicht entspinnen, wenn man sie nur recht in Acht nimmt.

Theaitetos. Nein, sollte man denken.

Fremder. So sei denn ein Theil der sondernden Kunst die reinigende, von der reinigenden werde der Theil für die Seele abgesondert; von diesem die Belehrung und von der Belehrung die Unterweisung, und von der Unterweisung, werde gesagt, sei die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung nach der jezt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als die edle und vornehme Sophistik.

Theaitetos. Gesagt werde dies zwar; aber ich bin nun schon ganz bedenklich, weil er uns als so vieles erschienen ist, was man denn nun, wenn man es ernsthaft meint und behauptet, sagen soll, dass der Sophist in Wahrheit sei.

Fremder. Mit Recht bist du bedenklich. Aber auch jenem, muss man glauben, sei es nun schon ganz bedenklich, wohinaus er wol unserer Untersuchung entkommen wolle. Denn richtig ist das Sprüchwort Vielen ist nicht leicht ausweichen; jezt also müssen wir ihm erst am meisten zusezen.

Theaitetos. Wol gesprochen.

Fremder. Zuerst lass uns etwas stillstehn und ausruhen, und lass uns bei uns selbst zusammenrechnen indem wir ausruhen, als wie vielerlei uns der Sophist erschienen ist. Ich glaube zuerst wurde er gefunden als reicher Jünglinge wolbelohnter Nachsteller.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Zweitens war er ein Grosshändler für die Seele vorzüglich mit Kenntnissen.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Und zeigte er sich nicht drittens als ein Krämer mit eben diesen?

Theaitetos. Ja, und viertens war er uns doch ein Eigenhändler mit Kenntnissen.

Fremder. Richtig erinnert. Das fünfte will ich versuchen anzuführen. Aus der Kampfgeschikklichkeit wurde er nämlich als ein Kunstfechter im Streitgespräch abgesondert.

Theaitetos. Das war er.

Fremder. Das sechste war freilich zweifelhaft; doch haben wir es ihm eingeräumt, und sagen er sei der von Meinungen, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehn, reiniget.

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Merkst du nun nicht, dass wenn einer als vieler Dinge kundig sich zeigt, und doch nur mit dem Namen Einer Kunst benannt wird, dies nicht kann eine gesunde Vorstellung sein, 232
sondern dass offenbar der dem dies mit einer Kunst begegnet dasjenige an ihr nicht zu entdekken weiss, worauf alle jene verschiedenen Kenntnisse abzwekken, weshalb er auch mit vielen Namen statt eines den der sie besizt benennt?

Theaitetos. Hiemit mag es wol diese Bewandtniss eigentlich haben.

Fremder. Nicht also soll uns dies bei unserer Untersuchung aus Trägheit begegnen; sondern lass uns zuerst etwas von dem über den Sophisten gesagten wieder aufnehmen, denn eines hat mir eingeleuchtet als ganz vorzüglich ihn bezeichnend.

Theaitetos. Welches denn?

Fremder. Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Nicht auch dass er eben hierin ein Lehrer werde für Andere?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. So lass uns denn sehen, worin denn solche Leute sich rühmen Andere streitbar zu machen im Gespräch. Unsere Untersuchung gehe aber von Anfang an so. Zuerst über göttliche Dinge, wie sie den Meisten verborgen sind, sezen sie sie doch in Stand sich zu streiten?

Theaitetos. Gesagt wird das ja von ihnen.

Fremder. Und was offenbar ist auf der Erde und am Himmel, auch darüber?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Aber auch in geselligen Versammlungen, wenn vom Werden und Sein im Allgemeinen gesprochen wird, wissen wir doch dass sie selbst gewaltig sind im Widersprechen, und dass sie auch die Andern tüchtig machen in dem was sie selbst sind.

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Und über Geseze und alle Staatsangelegenheiten versprechen sie nicht sie streitbar zu machen?

Theaitetos. Niemand würde ja wol, dass ich es gerade heraussage, mit ihnen reden, wenn sie dies nicht versprächen.

Fremder. Und wiederum in allen und jeden einzelnen Künsten, wie man jedem Meister darin widersprechen muss, das liegt öffentlich bekannt gemacht und niedergeschrieben da, für jeden der es lernen will.

Theaitetos. Du meinst wol die Protagoreischen Sachen über das Ringen und die andern Künste?

Fremder. Und ähnliches, o Trefflicher, von vielen Andern. Aber scheint nun nicht diese Kunst des Widerspruchs im allgemeinen über alles hinreichendes Geschikk zu besizen zum Streit?

Theaitetos. Man sieht ja fast nicht dass sie etwas übrig liesse.

Fremder. Du aber Kind, bei den Göttern, hältst du das für möglich? denn vielleicht seht ihr Jüngeren hierin schärfer und wir stumpfer!

233 *Theaitetos.* Was doch, und worin meinst du? Denn ich verstehe noch nicht was du jezt fragst.

Fremder. Ob es wol möglich ist, dass irgend ein Mensch alles weiss.

Theaitetos. Glükkselig, o Fremdling, wäre dann unser Geschlecht.

Fremder. Wie könnte also wol je im Widerspruch gegen den Kundigen ein selbst Unkundiger etwas gesundes vorbringen?

Theaitetos. Auf keine Weise.

Fremder. Was wäre also eigentlich das Geheimniss in diesem sophistischen Kunststükk?

Theaitetos. In welchem doch?

Fremder. Auf welche Weise sie wol im Stande sind den Jünglingen die Meinung beizubringen, dass in allen Dingen unter Allen sie die kundigsten wären? Denn offenbar, wenn sie weder bündig widersprächen, noch jenen es zu thun schienen, oder auch wenn sie es schienen, aber wegen dieses Streitens um nichts mehr für weise gehalten würden: dann könnten sie, wie du vorher sagtest, warten bis ihnen Jemand Geld gäbe um eben hierin ihr Schüler zu werden.

Theaitetos. Gewiss, sie könnten warten.

Fremder. Nun aber werden sie es doch?

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Also haben sie, denke ich, den Schein dessen kundig zu sein worüber sie sich streiten?

Theaitetos. Wie sollten sie nicht!

Fremder. Sie thun das aber über alles. Sagen wir so?

Theaitetos. Ja wol.

Fremder. In allen Dingen also scheinen sie ihren Schülern weise zu sein.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Ohne es doch zu sein; denn das hatte sich als unmöglich gezeigt.

Theaitetos. Wie sollte es auch nicht unmöglich sein!

Fremder. Eine scheinbare Erkenntniss also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besizend zeigt sich der Sophist.

Theaitetos. Auf alle Weise, und das jezt von ihm gesagte scheint unter allem das richtigste zu sein.

Fremder. Lass uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hiezu vorzeichnen.

Theaitetos. Was für eines?

Fremder. Dieses. Suche aber ja wol Acht zu geben und zu antworten.

Theaitetos. Was nur?

Fremder. Wenn Jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen, wol aber durch Eine Kunst alle Dinge insgesammt zu machen und hervorzubringen.

Theaitetos. Wie meinst du alle?

Fremder. Also gleich den Anfang des gesagten verstehst du uns nicht. Wie es scheint nämlich weisst du nicht das alle insgesammt?

Theaitetos. Freilich nicht.

Fremder. Ich meine eben dich und mich unter dem alles insgesammt, und ausser uns noch alle Thiere und Pflanzen.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Wenn Jemand dich und mich und alles was lebt und wächst machen zu wollen behauptete.

Theaitetos. Was für ein Machen soll das doch sein? Du meinst doch wol nicht die Landleute irgend, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Thiere hervor.

Fremder. Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und 234
Himmel und Götter und alles insgesammt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, giebt er es für ein geringes Geld weg.

Theaitetos. Du meinst irgend einen Scherz.

Fremder. Und wie, wenn einer sagt, er wisse alles und wolle dies auch Andern um ein weniges in weniger Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten?

Theaitetos. Freilich wol.

Fremder. Und kennst du vom Scherz eine kunstreichere und anmuthigere Art als die nachahmende?

Theaitetos. Keinesweges. Denn gar vieles hast du hiermit ausgesprochen, alles zusammenfassend in eine und wol die reichhaltigste Gattung.

Fremder. Von dem nun, welcher verheisst im Stande zu sein durch eine Kunst alles zu machen, wissen wir doch dass er durch Verfertigung gleichnamiger Nachbildungen des wirklichen vermittelst der Malerkunst im Stande sein wird unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschikkt wäre auch wirklich und in der That hervorzubringen.

Theaitetos. Das freilich.

Fremder. Wie nun aber können wir nicht erwarten, dass es auch in Worten eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre Jünglinge und solche die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge, durch die Ohren mit Worten zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder von allem vorzeigt, so dass man sie glauben macht, es sei etwas wahres gesagt, und der welcher es sagt der weiseste unter Allen in allen Dingen?

Theaitetos. Wie sollte es nicht eine andere solche Kunst geben?

Fremder. Werden aber nicht die Meisten, o Theaitetos, von denen, welche dies einst hörten, wenn ihnen hinlängliche Zeit darüber vergangen ist, und sie bei reiferem Alter in der Nähe mit den Dingen zusammentreffen, so dass sie durch unmittelbare Einwirkungen gezwungen werden sich offenkundig in Berührung mit den Dingen zu sezen, alsdann nothwendig alle ihre damals entstandenen Vorstellungen umwandeln, so dass ihnen das kleine gross und das schwere leicht erscheint, und überall alle jene Trugbilder aus Worten zerstört werden, wenn die Dinge selbst in den Geschäften herbeikommen?

Theaitetos. So weit ich in meinen Jahren es beurtheilen kann, gewiss. Aber auch ich glaube noch von den weiter entfernt stehenden einer zu sein.

Fremder. Darum werden auch wir Alle suchen, wie wir es auch jezt schon thun, dich auch ohne jene Einwirkungen so nahe als möglich hinzuzubringen. Wegen des Sophisten aber sage mir dieses, ob soviel schon gewiss ist, dass er als ein Nachahmer des
235 wirklichen zu den Zauberern gehört, oder ob wir noch zweifelhaft sind, dass er nicht etwa doch von allem, worin er zu wider-

sprechen geschikkt ist, davon auch die Erkenntniss in der That besizen möchte.

Theaitetos. Wie sollten wir wol, o Fremdling? Vielmehr ist das ja gewiss aus dem gesagten, dass er von denen einer ist, welche sich eine Art des Scherzes zugeeignet.

Fremder. Als einen Zauberer und Nachbildner müssen wir ihn also sezen?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht!

Fremder. Wolan also! Denn jezt ist es unsere Sache von dem Wilde nicht mehr abzulassen. Auch haben wir ihm fast, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnez ist, glükklich umgeworfen, so dass er dem wenigstens nicht mehr entkommen wird.

Theaitetos. Welchem doch?

Fremder. Dass er nicht vom Geschlecht der Taschenspieler einer ist.

Theaitetos. Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

Fremder. Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu theilen, und wenn uns gleich wie wir hineingestiegen der Sophist Stand hält, ihn dann zu fangen nach den Vorschriften des königlichen Gesezes, und diesem dann den Fang überreichend vorzulegen, wenn er sich aber wieder in Theile der nachahmenden Kunst verstekkt, ihm nachsezend immer wieder den Theil der ihn aufgenommen hat abzutheilen, bis er gefangen ist. Auf alle Weise soll weder er noch irgend ein anderes Geschlecht sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen das einzelne und das allgemeine zu behandeln.

Theaitetos. Wol gesprochen, und so müssen wir dies nun machen.

Fremder. Nach der bisherigen Weise der Eintheilung glaube ich nun auch wieder zwei Arten der Nachahmungskunst zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht im Stande zu bestimmen.

Theaitetos. So sage nur zuvor und theile uns ab, welche zwei Theile du meinst.

Fremder. Die eine welche ich in ihr sehe ist die ebenbildnerische Kunst der Ebenbilder. Diese besteht eigentlich darin, wenn Jemand nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend die Entstehung einer Nachahmung bewirkt.

Theaitetos. Wie aber? suchen nicht alle etwas Nachahmende eben dieses zu thun?

Fremder. Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen grossen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des schönen wiedergeben wollten, so weisst du wol würde das obere kleiner als recht und das untere grösser
236 erscheinen, weil das eine aus der Ferne das andere aus der Nähe von uns gesehn würde.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Lassen also nicht die Künstler das wahre gut sein, und suchen nicht die wirklich bestehenden Verhältnisse, sondern die welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen?

Theaitetos. Freilich wol.

Fremder. Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist ein Ebenbild zu nennen?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und der hiemit beschäftigte Theil der nachahmenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, die ebenbildnerische zu nennen.

Theaitetos. So ist er zu nennen.

Fremder. Wie aber was nur scheint, weil es gerade vom gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem schönen zu gleichen, wenn es aber Jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Und sehr bedeutend ist dieser Theil sowol in der Malerei als in der gesammten bildenden Kunst.

Theaitetos. Wie sollte er nicht?

Fremder. Und die ein Trugbild nicht ein Ebenbild hervorbringende Kunst, werden wir die nicht am richtigsten die trugbildnerische nennen?

Theaitetos. Bei weitem am richtigsten.

Fremder. Diese beiden Arten nun meinte ich gäbe es von der bildermachenden Kunst, die ebenbildnerische und die trugbildnerische.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Was ich aber damals noch unentschieden liess, in welche von beiden der Sophist zu sezen sei, das kann ich auch jezt noch nicht bestimmt sehen. Aber der Mann ist eben warlich räthselhaft und schwer zu erkennen; denn auch jezt ist er gar

schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft.

Theaitetos. Das scheint er.

Fremder. Bejahest du das aus eigner Einsicht, oder hat dich nur gleichsam die Welle der Rede, wie du es schon gewohnt bist, mit fortgerissen so schnell beizustimmen?

Theaitetos. Wie so, und weshalb fragst du das?

Fremder. In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen, und Scheinen ohne zu sein und dies Sagen zwar aber nicht wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehedem und auch jezt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsch reden oder meinen ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer zu begreifen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Diese Rede untersteht sich ja vorauszusezen, das 237
nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise falsches wirklich. Parmenides der grosse aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowol als in seinen Gedichten so sprach. Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, sagt er, nichtseiendes seie, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele. So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber muss es gewiss die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also lass uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt.

Theaitetos. Mir glaube nur sei alles genehm wie du willst, und wie die Rede sich am besten durchführen lässt, so gehe du bei der Untersuchung, und führe auch mich desselben Weges.

Fremder. Das soll geschehen. Sage mir also, das auf keine Weise seiende, das unterstehen wir uns ja doch irgend auszusprechen.

Theaitetos. Warum denn nicht?

Fremder. Nicht meine ich Streitens wegen oder zum Scherz, sondern wenn einer von den Zuhörern ernsthaft überlegend zeigen sollte, wo man dieses Wort anzubringen hat, das nichtseiende, glauben wir dass er selbst, wozu und wobei er es zu gebrauchen habe, wissen, und es dem Fragenden würde zeigen können?

Theaitetos. Schweres fragst du, und was gerade herausgesagt für einen wie mich ganz und gar unbeantwortlich ist.

Fremder. Soviel also ist doch gewiss, dass irgend einem seienden das nichtseiende nicht kann beigelegt werden.

Theaitetos. Wie ginge das wol!

Fremder. Wenn also nicht dem seienden, würde es auch wer es dem Etwas beilegte nicht richtig beilegen.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Das ist uns doch auch deutlich, dass wir dieses Wort Etwas jedesmal von einem seienden sagen. Denn allein es zu sagen gleichsam nakkt und von allem seienden entblösst ist unmöglich. Nicht wahr?

Theaitetos. Unmöglich.

Fremder. Und giebst du wol mit Hinsicht hierauf zu, dass wer etwas sagt wenigstens Ein etwas sagt?

Theaitetos. Gewiss.

Fremder. Denn das Etwas, wirst du sagen, ist das Zeichen für eines, das etwelche oder Einige dagegen für viele.

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Wer daher nicht einmal etwas sagt muss ganz nothwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.

Theaitetos. Ganz nothwendig freilich.

Fremder. Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, dass ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müssten sogar läugnen der rede, der sich unterfängt das nichtseiende auszusprechen?

Theaitetos. Dann hätte doch alle Noth mit dieser Sache ein Ende.

238 *Fremder.* Noch thue nicht gross. Denn es ist noch eine Noth hierin zurükk, und zwar leicht die erste und grösste, denn sie betrifft den ersten Anfang der Sache selbst.

Theaitetos. Wie meinst du? sprich, und halte nichts zurükk.

Fremder. Einem seienden könnte wol ein anderes seiendes zukommen.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Wollen wir aber auch zugeben es sei möglich dass dem nichtseienden irgend seiendes zukäme?

Theaitetos. Wie sollten wir!

Fremder. Alle Zahl insgesammt sezen wir doch als seiend?

Theaitetos. Wenn anders irgend etwas als seiend zu sezen ist.

Fremder. So dürfen wir denn nicht wagen weder eine Mehrheit von Zahl noch auch die Einheit dem nichtseienden beizulegen.

Theaitetos. Freilich thäten wir nicht recht daran, wie es scheint, dies zu wagen nach dem was unsere Rede aussagt.

Fremder. Wie könnte nun wol Jemand ohne Zahl das nicht-

seiende nur mit dem Munde aussprechen, oder auch nur in seinen Gedanken auffassen?

Theaitetos. Woher das?

Fremder. Wenn wir nichtseiende sagen, legen wir da nicht eine Mehrheit der Zahl hinein?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und wenn nichtseiendes, dann wiederum die Einheit?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Und wir sagen doch, es sei weder recht noch billig, dass man suche seiendes mit dem nichtseienden zusammenzufügen.

Theaitetos. Du sprichst vollkommen wahr.

Fremder. Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken; sondern wie es etwas ungedenkliches ist und unbeschreibliches und unaussprechliches und unerklärliches?

Theaitetos. Auf alle Weise freilich.

Fremder. Habe ich mich aber etwa eben geirrt, als ich sagte, ich wolle nun die grösste Schwierigkeit in dieser Sache vortragen?

Theaitetos. Wie so? ist noch eine andere grössere anzuführen?

Fremder. Wie doch, du Wunderbarer, merkst du denn nicht eben an dem gesagten, dass auch den Gegner das nichtseiende in Noth bringt, so dass, wie auch Jemand versuche es zu widerlegen, er gezwungen wird ihm selbst widersprechendes davon zu sagen?

Theaitetos. Wie meinst du das? sage es mir noch deutlicher.

Fremder. Es braucht gar nicht, dass man es noch deutlicher an mir sehe! Denn ich, der ich festsezte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit Theil haben, habe es doch vorher und jezt geradezu eins genannt. Denn ich sage, das nichtseiende. Merkst du was?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Ja noch ganz vor kurzem wiederum sagte ich, es sei ein unaussprechliches und unbeschreibliches und unerklärliches. Folgst du?

Theaitetos. Ich folge. Wie sollte ich nicht?

Fremder. Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem vorigen widersprechendes.

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Und zugleich, indem ich ihm dieses auschrieb, 239
sprach ich davon als von einem?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und auch indem ich es ein unerklärliches nannte und unbeschreibliches und unaussprechliches, richtete ich doch meine Rede so ein als ob es Eins wäre?

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Und wir behaupteten doch, wer richtig reden solle müsse es weder als eins noch als vieles bestimmen, noch es überall auch nur nennen; denn schon durch die blosse Angabe würde er es als Eins angeben.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Was soll man also nun schon von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jezt fände man mich überwunden in der Widerlegung des nichtseienden. Daher lass uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdrukk suchen über das nichtseiende; sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten.

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremder. Komm her und wakker wie Jünglinge sind strenge dich an was du kannst, und versuche ohne weder Sein noch Einheit noch Mehrheit der Zahl dem nichtseienden beizulegen, nach der richtigen Regel etwas davon auszusagen.

Theaitetos. Gar grosse und ungereimte Dreistigkeit müsste mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich, wissend wie es dir damit ergangen ist, sie selbst unternähme.

Fremder. Willst du also, so wollen wir dich und mich gehn lassen; aber bis wir auf einen treffen der dieses leisten kann, bis dahin wollen wir gestehen, dass höchst listiger Weise der Sophist in einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist.

Theaitetos. Das zeigt sich gar sehr.

Fremder. Also wenn wir behaupten, er besize eine trugbildnerische Kunst: so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegentheil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überall unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehn, o Theaitetos, was man wol dem jungen Manne auf die Frage antworten soll.

Theaitetos. Offenbar werden wir ihm anführen die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, und dann die gemalten und die geformten und was für andere es noch giebt.

Fremder. Nun sieht man recht, Theaitetos, dass du noch keinen Sophisten gesehen hast.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Du wirst glauben er blinze, oder er habe ganz und gar keine Augen.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Wenn du ihm eine solche Antwort giebst und ihm von Spiegeln und Schnizwerken sagst wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest als sähe er, und wird sich anstellen als wisse er weder von Wasser noch Spiegeln etwas noch überall vom Gesicht, und wird dich immer nur aus den Erklärungen fragen.

Theaitetos. Was nur? 240

Fremder. Das allgemeine in dem Allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit Einem Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allen Bild sagtest, was doch eins ist. So sprich nun und vertheidige dich, ohne dem Manne irgend zurükkzuweichen.

Theaitetos. Was sollten wir also anders sagen, dass ein Bild sei, o Fremdling, als das einem wahren ähnlich gemachte andere solche?

Fremder. Ein anderes solches wahres meinst du, oder worauf ziehst du das solches?

Theaitetos. Keinesweges doch ein wahres sondern ein scheinbares gewiss.

Fremder. Und meinst du unter dem wahren das wirklich seiende?

Theaitetos. So meine ich es.

Fremder. Und wie? unter dem nichtwahren also das Gegentheil des wahren?

Theaitetos. Was sonst?

Fremder. Also für nichtseiend erklärst du das scheinbare, wenn du es doch als das nichtwahre beschreibst.

Theaitetos. Aber es ist ja doch!

Fremder. Wie? doch gewiss nicht wahr meinst du?

Theaitetos. Das freilich nicht. Aber Bild ist es doch wirklich.

Fremder. Ist es nun also nicht wirklich nicht seiend, doch wirklich das was wir ein Bild nennen?

Theaitetos. In einer solchen Verflechtung scheint freilich das nichtseiende mit dem seienden verflochten zu sein, die ganz ungereimt ist.

Fremder. Wie sollte sie auch nicht ungereimt sein? und du siehst nun doch, wie durch dieses Schnell wechseln der vielköpfige Sophist uns genöthiget hat dem nichtseienden wider Willen zuzugestehen, dass es irgend wie sei.

Theaitetos. Das sehe ich nur zu gut.

Fremder. Wie nun weiter? Als was können wir endlich seine Kunst bestimmen um mit uns selbst einig zu werden?

Theaitetos. Wie so und aus welcher Besorgniss sagst du dies?

Fremder. Wenn wir nun sagen, er täusche mit Trugbildern, und seine Kunst sei eine täuschende, sagen wir dann unsere Seele stelle falsches vor vermittelst seiner Kunst? oder was sagen wir?

Theaitetos. Dieses, denn was sollten wir anderes sagen?

Fremder. Falsche Vorstellung ist aber die das entgegengesezte von dem, was ist, vorstellt? oder wie?

Theaitetos. Das entgegengesezte.

Fremder. Also sagst du die falsche Vorstellung stelle nichtseiendes vor?

Theaitetos. Nothwendig.

Fremder. Etwa, dass das nichtseiende nicht sei, stellt sie vor, oder dass das auf keine Weise seiende doch irgendwie sei?

Theaitetos. Nothwendig doch wol dass das nichtseiende irgendwie sei, wenn sich doch einer auch nur im geringsten täuschen soll.

Fremder. Kann er nicht auch vorstellen, dass das auf alle Weise seiende keinesweges sei?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Auch das also ist falsch?

Theaitetos. Auch das.

Fremder. Und dies beides ist, glaube ich, auf gleiche Weise für eine falsche Rede zu halten, welche sagt, das seiende sei nicht, und welche, das nichtseiende sei.

241 *Theaitetos.* Wie könnte eine solche wol auch anders sein!

Fremder. Wol schwerlich! Aber dies wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wol Jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn das schon als unaussprechlich, unbeschreiblich, unerklärlich und ungedenklich vorher ist zugestanden worden, wovon vor diesem die Rede war. Wir verstehen doch Theaitetos, was er meint?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht verstehen, dass er sagen wird, wir behaupteten das Gegentheil von dem vorigen, wenn wir wagten zu sagen falsches sei in Vorstellungen und Reden? Denn wir würden dadurch gar vielfältig genöthiget mit dem nichtseienden das seiende zu verknüpfen, nachdem wir nur eben eingestanden dies sei das allerunmöglichste.

Fremder. Richtig erinnert. Aber nun ist Zeit zu berathschlagen, was zu machen ist mit dem Sophisten. Denn wie die Einwendun-

gen und die Schwierigkeiten, wenn wir ihn aufspüren wollen, indem wir ihn in die Kunst der Betrüger und Zauberer sezen, uns leicht und zahlreich zuströmen, das siehst du.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Und wir haben nur einen kleinen Theil davon durchgenommen, da sie geradezu unendlich sind.

Theaitetos. So würde es denn, wie es scheint, unmöglich sein den Sophisten zu fangen, wenn sich dies so verhält.

Fremder. Wie also? wollen wir also weichlich sein und ablassen?

Theaitetos. Nein, sage ich, das sollen wir nicht, so lange wir noch im Stande sind den Mann auch nur im mindesten zu fassen.

Fremder. Wirst du also Nachsicht haben, und dich wie du jezt sagtest begnügen, wenn wir irgend wie auch nur ein weniges von einem so starken Saze abreissen können?

Theaitetos. Wie sollte ich das nicht?

Fremder. So erbitte ich mir nun weiter auch noch dieses von dir.

Theaitetos. Was?

Fremder. Dass du mich nicht für einen ansehest, der seinem Vater Gewalt thut.

Theaitetos. Warum das?

Fremder. Weil wir den Saz des Vater Parmenides nothwendig wenn wir uns vertheidigen wollen prüfen, und erzwingen müssen, dass sowol das nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, als auch das seiende wiederum irgendwie nicht ist.

Theaitetos. Es leuchtet ein, dass dies muss durchgefochten werden in unsern Reden.

Fremder. Wie sollte das nicht einleuchten, sogar wie man zu sagen pflegt dem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben Niemand im Stande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst, oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genöthiget ist sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Vollkommen wahr.

Fremder. Darum nun müssen wir wagen, jenen väterlichen 242
Saz anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgend eine Bedenklichkeit hievon abhält.

Theaitetos. Uns soll doch nichts davon irgend abhalten.

Fremder. So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

Theaitetos. Sage nur.

Fremder. Ich sagte doch nur eben, dass ich von dieser Widerlegung schon immer habe ablassen gemusst, und so auch jezt.

Theaitetos. Das sagtest du.

Fremder. Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, dass ich dir nicht etwa ganz wild vorkomme, wenn ich auf der Stelle umwende von unten nach oben. Denn deinetwegen wollen wir noch einmal dran gehn den Saz zu widerlegen, wenn es uns anders gelingt.

Theaitetos. Mir wirst du nicht scheinen irgend Unrecht zu begehen, wenn du noch einmal zu diesem Beweise und dieser Widerlegung schreitest, deshalb also gehe nur dreist zu.

Fremder. Wolan, womit soll man nun diese gewagte Rede beginnen? Mich dünkt, Kind, diesen Weg müssen wir ganz nothwendig einschlagen.

Theaitetos. Welchen doch?

Fremder. Was wir jezt glauben ganz sicher zu haben, das lass uns zuerst nachsehn, ob wir nicht daran irre sind, und es uns nur leichtsinniger Weise zugestehen wir hätten es aufs genaueste überlegt.

Theaitetos. Sage nur deutlicher was du meinst.

Fremder. Etwas obenhin scheint Parmenides mit uns umgegangen zu sein, und wol Alle die jemals an eine Sonderung der Dinge sich gewagt haben, um zu bestimmen, welcherlei und wievielerlei sie sind.

Theaitetos. Weshalb?

Fremder. Jeder scheint es hat uns sein Geschichtchen erzählt wie Kindern. Der Eine, dreierlei wäre das seiende, bisweilen einiges davon mit einander im Streit, dann wieder alles Freund, da es dann Hochzeiten giebt und Zeugungen und Auferziehungen des Erzeugten. Ein Anderer beschreibt es zwiefach, feucht und trokken oder warm und kalt, und bringt beides zusammen und stattet es aus. Unser Eleatisches Volk aber vom Xenophanes und noch früher her trägt seine Geschichte so vor, als ob das was wir Alles nennen nur Eins wäre. Gewisse Ionische und Sikelische Musen aber haben späterhin gemerkt, es wäre sicherer beides zusammenflechtend zu sagen, das seiende sei Vieles und auch Eines, und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten. Denn

sondernd mische es sich immer, sagen die strengeren Musen, die weicheren aber lassen nach, dass sich dies immer so verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreundet, dann wieder Vieles und sich selbst feindselig erregt durch den Streit. Ob nun an dem allen einer von ihnen etwas wahres gesagt hat oder nicht, das ist schwierig, und 243
es ist wol auch frevelhaft so hoch berühmten Männern des Alterthums Vorwürfe zu machen; soviel aber kann man doch ohne sich irgend zu vergehen behaupten.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Dass sie uns Andere allzusehr übersehen und geringschäzig behandelt haben. Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurükkbleiben, bringen sie jeder das seinige zu Ende.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Wenn einer von ihnen spricht und behauptet es sei oder sei geworden oder werde Vieles oder Zwei oder Eines, und warmes mit kaltem vermischt, oder anderwärts her Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst denn du Theaitetos, bei den Göttern, jemals etwas hievon was sie meinen? Ich wenigstens als ich jünger war, glaubte auch das was uns jezt so schwierig ist, das nichtseiende wenn Jemand davon sprach genau zu verstehen, jezt aber siehst du in welcher Noth wir damit sind.

Theaitetos. Ich sehe es.

Fremder. Vielleicht aber begegnet uns in unserer Seele dasselbe nicht weniger auch mit dem seienden, dass wir von diesem glauben es hätte damit keine Noth und wir verständen was Jemand davon sagt, von jenem aber nicht, da wir uns doch gegen beides ganz gleich verhalten.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremder. Und von dem übrigen vorher erwähnten soll uns dasselbe gelten.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Das vielerlei andere nun wollen wir in der Folge erwägen wenn du meinst, wegen des grössten aber und hauptsächlichsten müssen wir jezt zusehn.

Theaitetos. Welches meinst du? oder willst du offenbar wir sollen zuerst das seiende erforschen, wie es doch die welche davon reden eigentlich darzustellen meinen?

Fremder. Beim rechten Ort, o Theaitetos, hast du es ergriffen. Ich meine nämlich wir müssen dieses Verfahren anwenden,

sie als ob sie selbst zugegen wären so auszufragen. Wolan Alle die ihr sagt alles sei warmes und kaltes oder zwei andere dergleichen, was sagt ihr doch nun eigentlich aus von diesen beiden, wenn ihr sagt dass sie beide und jedes von beiden sind? Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein denken? Sollen wir es sezen als ein drittes ausser jenen beiden, und also das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch sezen? Denn nennt ihr eines von diesen beiden das seiende, so sagt ihr nicht mehr dass beide auf gleiche Weise sind, und so wäre auf beiderlei Weise nur Eins und nicht Zwei.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. Ihr wollt aber doch beide das seiende nennen.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremder. Aber, ihr Lieben, wollen wir dann sagen, auch so würdet ihr ganz deutlich sagen dass die zwei eins sind.

244 *Theaitetos.* Ganz richtig gesprochen.

Fremder. Da nun wir keinen Rath wissen, so macht doch ihr selbst uns recht anschaulich, was ihr doch andeuten wollt, wenn ihr seiendes sagt. Denn offenbar wisst ihr doch dies schon lange, wir aber glaubten es vorher zwar zu wissen, jezt aber stehen wir rathlos. Lehret uns also zuerst dieses, damit wir uns nicht einbilden zu verstehen was ihr saget, indess uns ganz das Gegentheil hievon widerfährt. Wenn wir so sprechen und das von diesen sowol als allen andern fordern, welche sagen das All sei mehr als Eins, werden wir dann wol grosses Unrecht begehen, Kind?

Theaitetos. Gewiss gar nicht.

Fremder. Wie nun, sollen wir von denen welche das All als Eins angeben etwa nicht nach Vermögen erforschen was sie wol sagen von dem seienden?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Dies also mögen sie uns beantworten. Ihr sagt es sei nur Eins? — Das sagen wir, werden sie sagen. — Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und wie, seiendes nennt ihr etwas?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Dasselbe was Eins? und bedient euch für dasselbe zweier Benennungen? oder wie?

Theaitetos. Was sollen sie nun wol hierauf, o Fremdling, antworten?

Fremder. Offenbar, o Theaitetos, ist es dem von dieser Vor-

aussezung ausgehenden gar nicht leicht auf das jezt gefragte und auf jegliches andere irgend zu antworten.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Zu gestehen es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesezt hat als Eins, ist doch ganz lächerlich.

Theaitetos. Wie sollte es nicht?

Fremder. Ja überall es sich gefallen zu lassen wenn man sagt es gebe einen Namen, der ja doch keine Erklärung zuliesse.

Theaitetos. Weshalb?

Fremder. Denn sezt er zuerst den Namen als ein von der Sache verschiedenes, so nennt er doch zwei.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Sezt er aber den Namen als einerlei mit ihr: so wird er entweder genöthiget sein zu sagen, er sei Name von nichts, oder wenn er sagen will von etwas, so wird herauskommen, der Name sei des Namens Name und sonst keines andern.

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Und auch das Eins, welches dann nur des Einen Eins ist, auch dieses sei wiederum nur eines Namens Eins.

Theaitetos. Nothwendig.

Fremder. Und wie, das Ganze sei verschieden von dem seienden Einen, werden sie sagen, oder einerlei damit?

Theaitetos. Wie sollten sie nicht lezteres jezt und immer sagen?

Fremder. Wenn es nun ganz ist, wie ja auch Parmenides sagt, Aehnlich von überall her der schönstgerundeten Kugel Gleich von der Mitte heraus sich verbreitend; denn grösser nach hierhin, Kleiner nach dorthin sein, das darf es sich nimmer vergönnen, so hat das seiende als ein solches ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wol ganz nothwendig Theile. Oder wie?

Theaitetos. So allerdings.

Fremder. Allein dem getheilten kann zwar in Beziehung auf 245
die Gesammtheit seiner Theile die Einheit zukommen, und nichts steht im Wege, dass es auf diese Art als ein Ganzes und All auch Eins sei.

Theaitetos. Woher auch?

Fremder. Aber ist es nicht unmöglich, dass dieses dem dies alles zukommt das Eins selbst sei?

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Vollkommen untheilbar muss doch wol das wahre Eins nach der richtigen Erklärung angenommen werden.

Theaitetos. Das muss es freilich.

Fremder. Ein solches aber aus vielen Theilen bestehendes stimmt nicht mit dieser Erklärung.

Theaitetos. Ich verstehe.

Fremder. Soll nun das seiende, so dass ihm nur die Eigenschaft des Eins zukomme, Eins und ganz sein, oder sollen wir ganz und gar nicht sagen, dass das seiende ganz sei?

Theaitetos. Eine schwere Wahl legst du mir vor.

Fremder. Ganz richtig bemerkt. Denn wenn das seiende nur die Eigenschaft hat auf gewisse Weise Eins zu sein: so zeigt es sich ja als nicht dasselbige seiend mit dem Eins, und so wird doch alles mehr sein als Eins.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Wenn aber dagegen das seiende nicht, weil ihm nur die Eigenschaft von jenem zukäme, ganz ist, das Ganze selbst aber ist auch, so wird ja das seiende sich selbst fehlen.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Und wenn es diesem zufolge sich selbst fehlt, so wird ja das seiende nicht seiend sein.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und es wiederum wird alles mehr als Eins, wenn das seiende und das Ganze abgesondert jedes sein eignes Wesen bekommen.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Ist hingegen das Ganze selbst ganz und gar nicht: so begegnet dem seienden nicht nur das nämliche wie vorher; sondern ausserdem dass es nicht ist, kann es auch nicht einmal geworden sein.

Theaitetos. Warum nicht?

Fremder. Das gewordene ist immer ein Ganzes geworden. So dass weder ein Sein noch ein Werden als seiend anzunehmen ist, wenn man das Ganze nicht unter das seiende sezt.

Theaitetos. Auf alle Weise scheint sich dies so zu verhalten.

Fremder. Aber auch überall nicht irgendwie gross darf das nicht ganze sein. Denn ist es irgendwie gross, so ist es doch, wie gross es auch sei, so gross nothwendig ganz.

Theaitetos. Offenbar ja.

Fremder. Und es wird sich zeigen, wie eben so jedes tausend andern nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ausgesezt ist für den welcher sagt, das seiende sei nur zwei oder nur eins.

Theaitetos. Das offenbart sich schon durch das jezt zum Vor-

schein kommende. Denn an jedes knüpft sich immer ein anderes, und bringt grössere und schwierigere Irrung in jedes vorher gesagte hinein.

Fremder. Die nun welche sich so genau einlassen über das seiende und nichtseiende haben wir ganz zwar noch gar nicht durchgenommen. Doch es sei schon genug. Aber die sich anders erklären müssen wir nun auch in Betrachtung ziehn, um an Allen zu sehen, dass es um nichts leichter ist das seiende als das nichtseiende zu erklären, was es ist.

Theaitetos. So lass uns denn auch an diese gehn.

Fremder. Zwischen diesen scheint mir nun ein wahrer Riesen- 246
krieg zu sein wegen ihrer Uneinigkeit unter einander über das Sein.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Die Einen ziehn alles aus dem Himmel und dem unsichtbaren auf die Erde herab mit ihren Händen buchstäblich Felsen und Eichen umklammernd. Denn an dergleichen alles halten sie sich und behaupten das allein sei woran man sich stossen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären; und wenn von den Andern einer sagt es sei auch etwas was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

Theaitetos. Ja arge Leute sind das von denen du sprichst, denn ich bin auch schon auf mehrere solche getroffen.

Fremder. Daher auch die gegen sie streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem unsichtbaren vertheidigen, und behaupten gewisse gedenkbare unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, jener ihre Körper aber und was sie das wahre nennen stossen sie ganz klein in ihren Reden, und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Zwischen ihnen aber, o Theaitetos, ist hierüber ein unermessliches Schlachtgetümmel immerwährend.

Theaitetos. Wahr.

Fremder. Lass uns also von beiden Theilen nach einander Erklärung fordern über das Sein welches sie annehmen.

Theaitetos. Wie sollen wir das aber machen?

Fremder. Von denen die es in Ideen sezen ist es leichter, denn sie sind zahmer; von denen aber die mit Gewalt alles in das körperliche ziehen ist es schwerer, vielleicht wol gar unmöglich. Aber so, glaube ich, müssen wir es mit ihnen machen.

Theaitetos. Wie?

Fremder. Am liebsten, wenn es möglich wäre, sie in der That besser machen; wenn aber dies nicht angeht, dann wenigstens

in unserer Rede, indem wir voraussezen dass sie uns rechtlicher als sie jezt wol zu thun pflegen antworten. Denn was von Besseren eingestanden wird ist ja wol mehr werth als was von Schlechteren. Und wir kümmern uns ja nicht um sie, sondern suchen nur das wahre.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. So lass denn sie die Bessergewordenen dir antworten, und dolmetsche uns was sie sagen.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremder. Mögen sie dann sagen, ob sie annehmen es gebe sterbliches lebendiges?

Theaitetos. Wie sollten sie das nicht!

Fremder. Und ob sie eingestehen dies sei ein beseelter Leib?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Dass sie also die Seele unter das seiende sezen?

Theaitetos. Ja.

247 *Fremder.* Und wie? nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht? und die eine vernünftig, die andere unvernünftig?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Nicht auch dass jede durch Anwesenheit der Gerechtigkeit eine solche werde, und durch des Gegentheils eine entgegengesezte?

Theaitetos. Ja auch das geben sie zu.

Fremder. Aber dass, was bei einem anwesend sein kann und abwesend, doch auf alle Weise etwas sei, werden sie wol auch sagen?

Theaitetos. Sie sagen es also.

Fremder. Wenn also Gerechtigkeit und Vernünftigkeit und die übrige Tugend und so auch die Seele, in welcher dies alles einwohnt, wirklich ist: behaupten sie denn etwa, dass irgend von dem allen etwas sichtbar sei und greiflich oder alles unsichtbar?

Theaitetos. Nichts ist wol von dem allen sichtbar.

Fremder. Und wie? sagen sie dass etwas hievon einen Leib habe?

Theaitetos. Das werden sie wol nicht mehr ganz auf einerlei Weise beantworten, sondern die Seele selbst schiene ihnen einen Leib zu besizen, von der Gerechtigkeit aber und wonach du sonst fragtest werden sie sich wol der Kühnheit schämen sowol zu behaupten dass alles dieses gar nicht sei, als auch darauf zu bestehen, dass es ganz leiblich sei.

Fremder. Offenbar, Theaitetos, sind uns ja die Männer besser geworden. Denn auch nicht eins von allem diesen würden die ächten Ausgesäeten und Erdgebornen unter ihnen scheuen, sondern darauf beharren, dass, was sie nicht im Stande sind in den Händen zu zerdrükken auch ganz und gar nichts ist.

Theaitetos. Recht so denken sie wie du sagst.

Fremder. Lass sie uns also nochmals fragen; denn wenn sie auch nur ein weniges von dem seienden als unkörperlich zugeben wollen, das reicht schon hin. Denn was nun diesem zugleich und auch jenem was Körper hat eignet, worauf sie ja eben sehen indem sie sagen beides sei, das müssen sie dann angeben. Vielleicht nun würden sie dabei verlegen sein; und wenn ihnen dergleichen begegnete, so sieh zu, ob sie wol, wenn wir es ihnen vorhielten, annehmen und eingestehn würden das seiende sei solcherlei etwa.

Theaitetos. Was denn? Sprich und wir wollen gleich sehn.

Fremder. Ich sage also was nur irgend ein Vermögen besizt, es sei nun ein anderes zu irgend etwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das alles sei wirklich. Ich seze nämlich als Erklärung fest um das seiende zu bestimmen, dass es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft.

Theaitetos. Wol, da sie selbst vor der Hand nichts besseres als dieses zu sagen haben, so nehmen sie dieses an.

Fremder. Schön. Denn in der Folge wird es sich vielleicht uns eben so gut als ihnen anders zeigen. Mit ihnen bleibe uns also nun dieses gemeinschaftlich festgestellt.

Theaitetos. Es bleibt.

Fremder. Und nun lass uns zu den Andern gehen, den Freun- 248
den der Ideen. Du aber dolmetsche uns auch das ihrige.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremder. Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt von einander an. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden; durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein, welches wie ihr sagt sich immer auf gleiche Weise verhält; das Werden aber immer anders.

Theaitetos. Das sagen wir allerdings.

Fremder. Aber dieses Gemeinschaft haben, ihr Allerbesten,

was sollen wir doch sagen, dass ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns gesagte?

Theaitetos. Welches denn?

Fremder. Ein Leiden oder eine Einwirkung aus irgend einer Kraft in dem was mit einander zusammentrifft entstehend. Vielleicht aber, o Theaitetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht vernehmen, ich aber etwa aus alter Bekanntschaft.

Theaitetos. Wie erklären sie sich also?

Fremder. Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgebornen über das Sein gesagt haben.

Theaitetos. Welches?

Fremder. Wir sezten das als eine hinreichende Erklärung des seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu thun?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Hierauf nun erwiedern sie dieses, dass dem Werden allerdings das Vermögen zu leiden und zu thun eigne, dem Sein aber behaupten sie sei keines von diesen beiden Vermögen angemessen.

Theaitetos. Da sagen sie wol etwas.

Fremder. Worauf wir jedoch entgegnen müssen, dass wir noch bestimmter von ihnen zu erfahren wünschen, ob sie darüber mit uns einig sind, dass die Seele erkenne und das Sein erkannt werde.

Theaitetos. Das bejahen sie doch gewiss.

Fremder. Und wie das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Thun oder ein Leiden oder beides? oder das eine ein Thun und das andere ein Leiden? oder meint ihr keines habe mit keinem von beiden irgend etwas zu schaffen? Gewiss doch keines mit keinem; denn sonst widersprächen sie dem vorigen.

Theaitetos. Ich verstehe.

Fremder. Dieses nämlich, dass wenn das Erkennen ein Thun ist, so folgt nothwendig dass das erkannte leidet, dass also nach dieser Erklärung das Sein, welches von der Erkenntniss erkannt wird, wiefern erkannt in sofern auch bewegt wird, vermöge des Leidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Aber wie, beim Zeus! sollen wir uns leichtlich überreden lassen, dass in der That Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft seienden gar nicht eigne? Dass es

weder lebe noch denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft entbehrend unbeweglich stehe? 249

Theaitetos. Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen!

Fremder. Oder sollen wir, dass es Vernunft habe, bejahen, dass aber Leben, läugnen?

Theaitetos. Wie nun?

Fremder. Oder sollen wir sagen dies beides wohne ihm zwar ein, nur wollen wir behaupten in einer Seele habe es dieses nicht.

Theaitetos. Aber auf welche andere Weise sollte es dies wol haben können?

Fremder. Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur dass es obwol belebt ganz unbewegt dastehe?

Theaitetos. Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

Fremder. Dass also bewegtes und Bewegung müsste eingeräumt werden als seiend?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Denn es folgt ja, o Theaitetos, dass wenn alles unbewegt ist niemand nirgend von nichts könne Verstand haben.

Theaitetos. Offenbar ja.

Fremder. Allein wenn wir wiederum einräumten, dass alles bewegt und verändert werde: so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem seienden ausschliessen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Das auf gleiche Weise, und eben so und in derselben Beziehung, dünkt dich denn das ohne Ruhe statt finden zu können?

Theaitetos. Keinesweges.

Fremder. Und siehst du etwa, dass ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntniss sein oder entstehen kann?

Theaitetos. Nichts weniger.

Fremder. Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Verstand bei Seite schafft, und dann noch irgend worüber etwas behaupten will.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schäzt, ist wie es scheint deshalb auf alle Weise genöthiget, weder von denen, welche das All es sei nun als Eins oder als viele Ideen sezen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die welche das seiende durchaus bewegen auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die Kinder zu begehren pflegen muss

er beides von dem seienden und All, dass es unbewegt und dass es bewegt sei, sagen.

Theaitetos. Vollkommen wahr.

Fremder. Wie nun? kommt es dir nicht vor als ob wir das seiende jezt recht ordentlich mit unserer Erklärung umfasst hätten?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. O weh, Theaitetos! wie sehe ich dass wir nun nichts mehr davon verstehen werden, als nur dass es keine Auskunft giebt bei dieser Untersuchung!

Theaitetos. Wie so, und was hast du nur schon wieder?

Fremder. Du Glükklicher, siehst du nicht ein, dass wir nun eben in der grössten Unwissenheit darüber sind, und uns nur einbilden etwas gesagt zu haben?

Theaitetos. Ich bilde mir es noch ein. Und wie es uns bewusst wieder so um uns stehen sollte begreife ich gar nicht.

Fremder. Sieh nur genauer zu, ob, nachdem wir dies alles zugestanden, wir mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten das All sei warmes und kaltes.

250 *Theaitetos.* Erinnere mich doch, was?

Fremder. Gern, und ich will dies so zu thun suchen, dass ich dich frage wie damals jene, damit wir zugleich etwas weiter kommen.

Theaitetos. Gut.

Fremder. Wol denn, hältst du Bewegung und Ruhe nicht für einander ganz entgegengesezt?

Theaitetos. Wie könnte ich anders?

Fremder. Aber du sagst doch, dass beide und jede gleich sehr sind.

Theaitetos. Das sage ich freilich.

Fremder. Meinst du nun, dass beide und jede bewegt werden wenn du einräumst dass sie sind?

Theaitetos. Keinesweges.

Fremder. Sondern dass sie ruhen willst du andeuten, wenn du sagst dass sie beide sind?

Theaitetos. Wie doch das?

Fremder. Also sezest du doch das seiende in deiner Seele als ein drittes ausser diesen, indem du Ruhe und Bewegung als von jenem umschlossen zusammenfassend, und auf ihre Gemeinschaft in dem Sein Hinsicht nehmend, beiden das Sein beilegst.

Theaitetos. Wir mögen wol in der That das seiende als ein drittes andeuten, indem wir sagen, dass Bewegung und Ruhe sind.

Fremder. Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen ist das seiende, sondern ein von diesen verschiedenes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Also vermöge seiner eigenen Natur wird das seiende weder ruhen noch sich bewegen.

Theaitetos. Schwerlich.

Fremder. Wohin soll also seine Gedanken noch wenden wer etwas deutliches darüber bei sich festsezen will?

Theaitetos. Wohin wol auch?

Fremder. Nirgends hin wol so leicht, denke ich. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen? Das seiende hat sich uns aber jezt ausserhalb beider gezeigt, ist das nun wol möglich?

Theaitetos. Gewiss das allerunmöglichste.

Fremder. Daran müssen wir uns aber hiebei wol erinnern.

Theaitetos. Woran doch?

Fremder. Dass als wir über das nichtseiende gefragt wurden, wo man dieses Wort wol anbringen müsste, wir auch in gänzlicher Verlegenheit befangen waren. Erinnerst du dich dessen?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremder. Sind wir nun wol in geringerer Verlegenheit über das seiende?

Theaitetos. Mir, o Fremdling, scheinen wir wo möglich in noch grösserer.

Fremder. Dies liege also hier so unentschieden. Da nun aber das seiende und das nichtseiende zu ganz gleichen Theilen gehen in dieser Verlegenheit: so ist doch nun Hoffnung, dass so wie nur das eine von ihnen sich uns, sei es nun dunkler oder bestimmter, darstellt, auch das andere eben so sich darstellen werde; und wenn wir keines von beiden sehen sollten, wollen wir 251
wenigstens die Erklärung beider zugleich auf die anständigste Weise wie wir nur können weiter bringen.

Theaitetos. Schön.

Fremder. Erklären wir denn, auf welche Weise wir doch jedesmal eine und dieselbe Sache mit vielen Namen benennen.

Theaitetos. Wie was doch? gieb mir ein Beispiel.

Fremder. Wir sagen doch von einem Menschen gar vielerlei indem wir ihn danach benennen, wenn wir ihm Farbe beilegen und Gestalt und Grösse, auch Fehler und Tugenden, in welchen und hunderttausend anderen Fällen wir denn nicht nur sagen, dass

er ein Mensch ist, sondern auch dass er gut ist, und unzähliges andere, und eben so verhält es sich mit allen andern Dingen, dass wir jedes als Eins sezen, und hernach doch wieder vieles davon sagen mit vielerlei Benennungen erklären durch vielerlei Worte.

Theaitetos. Wahr gesprochen.

Fremder. Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja Jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, dass es unmöglich ist, dass vieles Eins und Eins vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran nicht zu leiden dass man einen Menschen gut nenne, sondern das gute gut und den Menschen Mensch. Du triffst gewiss oft, denke ich, Theaitetos, solche die sich auf dergleichen gelegt haben, alte Leute bisweilen die aus Geistesarmuth dergleichen bewundern, oder auch selbst meinen Wunder was für Weisheit daran erfunden zu haben.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Damit wir uns also an Alle wenden, die jemals was auch immer über das Sein vorgetragen haben: so sei zu diesen sowol als zu den übrigen mit denen wir vorher schon uns unterredeten noch dieses frageweise gesprochen.

Theaitetos. Was also?

Fremder. Ob wir weder das Sein der Ruhe und Bewegung verknüpfen, noch überall irgend eines mit dem andern, sondern als unvermischbar und unfähig eines an dem andern Theil zu haben, alles in unsern Reden sezen wollen? Oder ob wir alles in Eins zusammenbringen als der Gemeinschaft unter sich fähig? oder einiges zwar, anderes aber nicht? Welches hievon, o Theaitetos, sollen wir sagen dass diese vorziehn?

Theaitetos. Ich weiss für sie nichts hierauf zu antworten. Warum willst du also nicht einzeln jedes beantwortend zusehn was aus jedem folgt?

Fremder. Wol gesprochen. Sezen wir also zuerst, wenn du willst, den Fall sie sagten Nichts habe irgend ein Vermögen mit irgend einem zu irgend etwas in Gemeinschaft zu treten. Dann werden also Bewegung und Ruhe nirgendwie am Sein Antheil haben.

Theaitetos. Freilich nicht.

252 *Fremder.* Und wie? wird dann wol eine von ihnen sein können, wenn sie mit dem Sein gar keine Gemeinschaft hat?

Theaitetos. Keine wird sein.

Fremder. Plözlich also geräth durch diese Annahme alles in Aufruhr wie es scheint, sowol bei denen die das All bewegen,

als bei denen die es als Eins hinstellen, und die den Ideen nach das seiende als immer auf gleiche Weise sich verhaltend annehmen. Denn sie alle verknüpfen doch das Sein, indem die einen sagen es sei wirklich bewegt, die andern es sei wirklich ruhig.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Eben so auch die welche das All bald zusammensezen und bald theilen, es sei nun dass sie es in das Eine und das unendliche aus dem Einen, oder dass sie es in endliche Bestandtheile theilen und aus diesen zusammensezen, und gleichviel sie mögen annehmen dies geschehe abwechselnd, oder auch es geschehe immer, auf jede Weise sagen sie doch Alle nichts, wenn es keine Vermischung giebt.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Und weiter müssen die selbst am allerlächerlichsten ihre eigne Rede strafen, welche nicht leiden wollen, dass man irgend etwas von einem andern ihm durch Gemeinschaft zukommenden benenne.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Sie sind doch überall genöthiget das Sein zu gebrauchen, und das Ohne und das andere und tausenderlei anderes dessen sie nicht vermögend sind sich zu enthalten, dass sie es nicht in ihren Reden verknüpfen, und bedürfen daher nicht dass Jemand sonst sie widerlege, sondern wie man zu sagen pflegt von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.

Theaitetos. Das ist recht ähnlich und wahr!

Fremder. Wie aber wenn wir nun alles liessen ein Vermögen haben, sich unter einander zu verbinden?

Theaitetos. Das aber kann ich sogar widerlegen.

Fremder. Wie so? Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde, und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese beiden zusammenkämen, und das ist doch aus allen Gründen unmöglich, dass die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewege.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Das dritte bleibt uns also allein übrig.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Aber eines von diesen ist doch nothwendig, dass entweder alles, oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht sich vermischen könne?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Und zwei sind doch als unmöglich erfunden.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Jeder also der richtig antworten will muss das übrige von den dreien annehmen.

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Wenn nun einiges sich hiezu versteht, anderes nicht: so geht es damit fast wie mit den Buchstaben. Denn auch von diesen lassen sich einige nicht zusammenstellen mit einander,
253 andere einigen sich wol.

Theaitetos. Das ist sicher.

Fremder. Die Selbstlauter aber gehen vorzüglich vor den übrigen wie ein Band durch alle hindurch, so dass es ohne einen von ihnen auch für die übrigen nicht möglich ist dass einer sich mit einem andern verbinde.

Theaitetos. Ganz unmöglich.

Fremder. Weiss nun Jeder, welche mit welchen in Gemeinschaft treten können? Oder gehört dazu eine Kunst, wenn man es recht machen will?

Theaitetos. Eine Kunst.

Fremder. Was für eine?

Theaitetos. Die Sprachkunde.

Fremder. Und ist es nicht was die hohen und tiefen Töne betrifft eben so? der welcher die Kunst besizt einzusehn, welche sich mit einander vermischen lassen und welche nicht, ist der Tonkünstler, wer dies aber nicht versteht, der untonkünstlerische?

Theaitetos. Eben so.

Fremder. Und bei jeder anderen Kunst und unkünstlerischem Verfahren werden wir anderes ähnliche finden.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Da wir nun zugestanden haben, dass auch die Begriffe sich gegen einander auf gleiche Weise in Absicht auf Mischung verhalten: muss nicht auch mit einer Wissenschaft seine Reden durchführen, wer richtig zeigen will, welche Begriffe mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? und wiederum ob es solche sie allgemein zusammenhaltende giebt, dass sie im Stande sind sich zu vermischen? und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

Theaitetos. Wie sollte es hiezu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wol der grössten!

Fremder. Und wie, Theaitetos, sollen wir diese nennen? oder

sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken in die Wissenschaft freier Menschen hineingerathen? und mögen wol gar den Sophisten suchend zuerst den Philosophen gefunden haben?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Das Trennen nach Gattungen, dass man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft?

Theaitetos. Das wollen wir sagen.

Fremder. Wer also dieses gehörig zu thun versteht, der wird Eine Idee durch viele einzeln von einander gesonderte nach allen Seiten auseinander gebreitet genau bemerken, und viele von einander verschiedene von Einer äusserlich umfasste, und wiederum Eine durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte. Dies heisst dann, in wiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und in wiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen.

Theaitetos. Auf alle Weise gewiss.

Fremder. Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem Andern anweisen als dem rein und recht philosophirenden?

Theaitetos. Wie sollte man es wol einem Andern anweisen!

Fremder. In dieser Gegend herum werden wir also jezt sowol als hernach wenn wir ihn suchen den Philosophen finden, schwer freilich auch ihn genau zu erkennen, nur von ganz anderer Art
ist die Schwierigkeit des Sophisten und die seinige. 254

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Der eine in die Dunkelheit des nichtseienden entfliehend, mit der er aus unkünstlerischer Uebung Bescheid weiss, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Nicht wahr?

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Der Philosoph hingegen, in vernunftmässigem Verfahren mit der Idee des seienden stets beschäftiget, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keinesweges leicht zu erblikken. Denn die Geistesaugen der meisten sind in das göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.

Theaitetos. Auch dieses ist nicht minder als jenes einleuchtend, dass es sich so verhalte.

Fremder. Diesen nun werden wir hernach wol noch genauer betrachten, wenn wir noch Lust haben; von dem Sophisten aber dürfen wir offenbar nicht ablassen, bis wir ihn hinlänglich beschaut haben.

Theaitetos. Wol gesprochen.

Fremder. Da wir nun übereingekommen sind, dass einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig; andere viel, andere auch überall nichts hindert mit allen Gemeinschaft zu haben: so lass uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, dass wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung gerathen, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit wenn wir auch das seiende und nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jezigen Untersuchung zulässt, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem nichtseienden sagen es sei wirklich das nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

Theaitetos. Das müssen wir freilich.

Fremder. Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wol das seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

Theaitetos. Bei weitem.

Fremder. Und die zwei sagen wir doch sind mit einander ganz unvereinbar?

Theaitetos. Völlig.

Fremder. Das seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

Theaitetos. Wie sollten sie nicht!

Fremder. Das wären also drei.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Deren doch jedes verschieden ist von den andern beiden, mit sich selbst aber dasselbige?

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Was haben wir nun aber jezt wieder gesagt, das selbige und verschiedene? Sind dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene sich aber nothwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe, und müssen wir also auf fünf und nicht auf drei unsere Aufmerksamkeit richten? oder haben wir mit diesem selbigen und verschiedenen nur eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

Theaitetos. Vielleicht.

255 *Fremder.* Aber Bewegung und Ruhe sind doch gewiss weder dasselbige noch das verschiedene.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Was wir der Bewegung und der Ruhe gemeinschaftlich beilegen, das kann doch unmöglich eine von ihnen beiden selbst sein?

Theaitetos. Warum nicht?

Fremder. Die Bewegung wird dann ruhen und die Ruhe hingegen sich bewegen. Denn da alsdann das eine von ihnen, welches du auch wählen wolltest, von beiden gelten müsste: so würde dadurch das andere genöthiget sein, sich in den Gegensaz seiner Natur zu verwandeln, weil es ja an diesem Gegensaz Antheil hätte.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Nun aber haben doch am selbigen und verschiedenen beide Theil.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Also wollen wir nicht sagen die Bewegung sei etwa das selbige oder verschiedene, noch auch die Ruhe.

Theaitetos. Freilich nicht.

Fremder. Vielleicht aber ist uns das seiende und das selbige als eines zu denken?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremder. Aber wenn seiendes und selbiges nicht verschiedenes bedeuteten, so würden wir wiederum, indem wir sagen dass Bewegung und Ruhe beide sind, beide für dasselbige, als seiend, ausgeben.

Theaitetos. Allein das ist ja unmöglich.

Fremder. Also ist auch unmöglich dass selbiges und seiendes eins sind.

Theaitetos. Beinahe.

Fremder. Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das selbige sezen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und wie? sollen wir das verschiedene als einen fünften sezen? oder soll man etwa dieses und das seiende als zwei Namen für Einen Begriff denken?

Theaitetos. Das mag wol sein.

Fremder. Allein ich glaube du wirst zugeben, dass von dem seienden einiges an und für sich und einiges nur in Beziehung auf anderes immer so genannt werde.

Theaitetos. Wie sollte ich nicht!

Fremder. Und das verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes. Nicht wahr?

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Nicht aber könnte dies so sein, wenn nicht das seiende und das verschiedene sich sehr weit von einander entfernten; sondern wenn das verschiedene ebenfalls an jenen beiden Arten Theil hätte wie das seiende, so gäbe es auch verschiedenes was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre. Nun aber ergiebt sich doch offenbar, dass was verschieden ist dies, was es ist, nothwendig in Beziehung auf ein anderes ist.

Theaitetos. Es verhält sich wie du sagst.

Fremder. Als den fünften müssen wir also die Natur des verschiedenen angeben unter den Begriffen, die wir gewählt haben.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und durch sie alle müssen wir sagen gehe sie hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur sondern vermöge seines Antheils an der Idee des verschiedenen.

Theaitetos. Offenbar allerdings.

Fremder. Dies also lass uns behaupten von den fünfen, indem wir das einzelne wiederholen.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Zuerst dass die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Oder wie sagen wir?

Theaitetos. Nur so.

Fremder. Sie ist also nicht Bewegung?

Theaitetos. Keineswegs.

Fremder. Sie ist aber doch wegen ihres Antheils am seienden.

Theaitetos. Sie ist.

Fremder. Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von dem selbigen.

256 *Theaitetos.* Beinahe.

Fremder. Sie ist also nicht das selbige.

Theaitetos. Nein freilich.

Fremder. Aber auch sie war doch gewissermaassen selbiges, weil hieran ja alles Theil hat.

Theaitetos. Gewiss.

Fremder. Dass also die Bewegung selbiges sei und auch nicht selbiges, muss man gestehen und darüber nicht schwierig sein. Denn wenn wir sagen sie ist selbiges und sie ist nicht selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Art; sondern wenn selbiges, so sagen wir dies von ihr wegen der Theilnahme des selbigen, wenn aber nicht selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft mit dem

verschiedenen, durch welche von dem selbigen abgesondert sie nicht jenes, sondern ein verschiedenes wird, so dass sie auch wiederum richtig nicht selbiges genannt wird.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. So wenn irgendwie auch die Bewegung selbst Antheil hätte an der Ruhe oder dem Feststehen, es nichts wunderliches wäre, sie eine feststehende zu nennen.

Theaitetos. Ganz richtig, da wir doch zugeben, dass einige Begriffe sich mit einander vermischen wollen, andere aber nicht.

Fremder. Hierüber haben wir ja den Beweis schon früher als den jezigen geführt, als wir zeigten dass dies natürlich so sein müsse.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Wiederum sagen wir, die Bewegung ist von dem verschiedenen verschieden, wie sie auch ein anderes war als das selbige und als die Ruhe.

Theaitetos. Nothwendig.

Fremder. Nicht verschieden ist sie also doch gewissermaassen auch verschieden nach der vorigen Rede.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Wie nun weiter? sollen wir sagen sie sei von den dreien verschieden, von dem vierten aber es läugnen. Da wir doch zugestanden haben, es wären fünf an welchen und über welche wir die Untersuchung anstellen wollten.

Theaitetos. Wie sollten wir? denn unmöglich können wir doch die Zahl geringer angeben als sie sich uns eben gezeigt hat.

Fremder. Ohne Furcht also wollen wir aussagen und verfechten, die Bewegung sei verschieden von dem seienden.

Theaitetos. Ohne die mindeste Furcht.

Fremder. Also ist ja ganz deutlich die Bewegung, wesentlich nicht das seiende, doch seiend in wiefern sie am seienden Antheil hat.

Theaitetos. Ganz deutlich ist ja das.

Fremder. Also ist ja nothwendig das nichtseiende, sowol an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe. Denn von allen gilt dass die Natur des verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem seienden, jedes zu einem nicht seienden macht, und alles insgesammt können wir also gleichermaassen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend, und sagen dass es sei weil es Antheil hat am seienden.

Theaitetos. So mag es wol sein.

Fremder. An jedem Begriff also ist viel seiendes, unzählig viel aber nicht seiendes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Muss man nicht auch von dem seienden selbst sagen, dass es verschieden ist von dem übrigen?

Theaitetos. Nothwendig.

257 *Fremder.* Auch das seiende also ist, wiefern das übrige ist, sofern selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das unzählig viele übrige aber ist es nicht.

Theaitetos. Beinahe so verhält es sich wol.

Fremder. Auch darüber also ist keine Schwierigkeit zu machen, wenn doch die Begriffe ihrer Natur nach Gemeinschaft mit einander haben. Will aber Jemand dies nicht zugeben, der überrede erst unsere vorigen Reden und dann überrede er uns das weitere.

Theaitetos. Das ist nach strengstem Recht gesprochen.

Fremder. Lass uns nun auch dieses sehn.

Theaitetos. Welches doch?

Fremder. Wenn wir nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein entgegengeseztes des seienden, sondern nur ein verschiedenes.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Wie wenn wir etwas nicht gross nennen, meinst du dass wir durch dies Wort mehr das kleine als das gleiche andeuten?

Theaitetos. Keinesweges.

Fremder. Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, dass dann entgegengeseztes angedeutet werde, sondern nur soviel, dass das vorgesezte Nicht etwas von den darauf folgenden Wörtern, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute.

Theaitetos. Auf alle Weise freilich.

Fremder. Auch dies lass uns ferner bedenken, ob es dir eben so scheint.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Das Wesen des verschiedenen scheint mir eben so ins kleine zertheilt zu sein wie die Erkenntniss.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Auch jene ist zwar nur eine, aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Theil wird abgesondert und mit einem eignen Namen benannt, daher es so viele Künste und Wissenschaften giebt.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. Geht es nun nicht auch den Theilen des verschiedenen, obgleich dies auch eines ist, eben so?

Theaitetos. Vielleicht, aber sage doch wiefern.

Fremder. Ein Theil des verschiedenen ist doch dem schönen entgegengestellt.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Ist dieser nun ohne Beinamen oder hat er einen?

Theaitetos. Er hat einen. Denn was wir jedesmal das nichtschöne nennen, das ist von nichts anderem das verschiedene als von der Natur des schönen.

Fremder. Wol, so sage mir denn dies.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Ist uns nicht dadurch, dass wir was unter eine Gattung des seienden gebracht ist einer andern entgegenstellten, das nichtschöne enstanden?

Theaitetos. So allerdings.

Fremder. Also eines seienden Gegensaz gegen ein anderes wie es scheint ist das nichtschöne.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. Gehört nun wol nach dieser Erklärung das schöne mehr unter das seiende und das nichtschöne weniger?

Theaitetos. Mit nichten.

Fremder. Eben so gut also, muss man sagen, ist das nicht grosse als das grosse selbst.

Theaitetos. Eben so gut. 258

Fremder. So ist auch das nicht gerechte dem gerechten gleich zu sezen darin, dass das eine nicht weniger ist als das andere.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Und von den übrigen ist dasselbe zu sagen, wenn doch die Natur des verschiedenen oder die Verschiedenheit sich unter dem seienden gezeigt hat. Denn ist sie, so sind nothwendig auch ihre Theile nicht minder als seiend zu sezen.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremder. Also ist auch der Gegensaz von einem Theile der Verschiedenheit und dem Sein, wenn diese einander gegenübergestellt werden, nicht minder, wenn man es sagen darf, als das seiende selbst seiend, und keinesweges das Gegentheil von jenem bedeutend, sondern nur soviel, ein verschiedenes von ihm.

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Wie sollen wir nun diesen nennen?

Theaitetos. Offenbar ja ist das nichtseiende, was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses.

Fremder. Steht es also, wie du sagtest, keinem von den

andern nach in Absicht auf das Sein? und darf man schon herzhaft sagen, dass das nichtseiende unbestritten seine eigene Natur und Wesen hat, und so wie das grosse gross und das schöne schön war, und das nichtgrosse und nichtschöne nichtgross und nichtschön, eben so auch das nichtseiende war und ist nichtseiend und mit zu zählen als ein Begriff unter das viele seiende? Oder haben wir hiegegen noch irgend einen Zweifel, o Theaitetos?

Theaitetos. Gar keinen.

Fremder. Weisst du auch wol, dass wir dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus sind unfolgsam gewesen?

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Noch weiter als er es uns zu untersuchen verboten hat sind wir vorwärts gegangen in der Untersuchung, und haben es dargestellt.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Er sagt doch Nicht vermöchtest du ja zu verstehn nichtseiendes seie, Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele?

Theaitetos. So sagt er allerdings.

Fremder. Wir aber haben nicht nur gezeigt, dass das nichtseiende ist, sondern auch den Begriff unter welchen das nichtseiende gehört haben wir aufgewiesen. Denn nachdem wir gezeigt dass die Verschiedenheit ist, und dass sie vertheilt ist unter alles seiende gegen einander, so haben wir von dem jedem seienden entgegengesezten Theile derselben zu sagen gewagt, dass eben er in Wahrheit das nichtseiende sei.

Theaitetos. Und auf jeden Fall, glaube ich, haben wir vollkommen richtig erklärt.

Fremder. Also sage uns Niemand nach, wir hätten das nichtseiende als das Gegentheil des seienden dargestellt, und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn von einem Gegentheil desselben haben wir ja lange jeder Untersuchung den Abschied gegeben, ob es ist oder nicht ist, und erklärbar oder auch ganz und gar unerklärbar. Was wir aber jezt beschrieben haben dass das nicht-
259 seiende sei, widerlege uns entweder einer auf überzeugende Art dass es unrichtig gesagt ist, oder so lange er das nicht vermag, sage auch er, wie wir, dass die Begriffe sich unter einander vermischen. Und da das Sein und das verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehn: so wird nun das verschiedene als an dem seienden Antheil habend freilich sein, vermöge dieses Antheils, nicht aber jenes woran es Antheil hat, sondern ein ver-

schiedenes; verschieden aber von dem seienden ist es ja offenbar ganz nothwendig das nichtseiende. Wiederum das seiende am verschiedenen Antheil habend ist ja verschieden von allen andern Gattungen, und als von ihnen insgesammt verschieden, ist es ja eine jede von ihnen nicht, noch auch alle andern insgesammt, sondern nur es selbst. So dass das seiende wiederum ganz unbestritten tausend und zehntausenderlei nicht ist und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei nicht ist.

Theaitetos. Wahr.

Fremder. Und wenn diesen Gegensäzen Jemand nicht glauben will, der sehe zu und trage etwas besseres vor als das jezt dargestellte; wenn er aber nur um Wunder was schwieriges ausgedacht zu haben, seine Freude daran hat, die Rede bald hierhin bald dorthin zu ziehen: so hat er sich eine Mühe genommen, die nicht sehr der Mühe werth ist, wie unsere jezige Rede besagt. Denn dies ist weder gar herrlich noch eben schwer zu finden; jenes aber ist eben so schwer und zugleich auch schön.

Theaitetos. Welches?

Fremder. Das vorher erklärte, nämlich dies lassend soviel möglich dem gesagten im einzelnen prüfend nachzugehen, wenn Jemand ein in gewissem Sinne verschiedenes auch wieder als ein selbiges sezt und was ein selbiges ist als verschieden, in dem Sinn und in der Beziehung, in welcher er sagt, dass ihm eins von beiden zukomme. Aber von dem selbigen, ganz unbestimmt wie, behaupten, es sei auch verschieden, und das verschiedene dasselbige und das grosse klein und das ähnliche unähnlich, und sich freuen wenn man nur immer widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist theils keine wahre Untersuchung, theils gewiss eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat.

Theaitetos. Ganz offenbar.

Fremder. Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen schikkt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehn.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Ueberlege nun, wie zu gar rechter Zeit wir jezt

260 gegen solche gestritten, und sie genöthiget haben zuzugeben, dass eines sich mit dem anderen mische.

Theaitetos. In welcher Hinsicht denn?

Fremder. Weil doch die Rede auch eine von den wirklichen Gattungen ist. Denn ihrer beraubt wären wir, was das grösste ist, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jezt darüber einigen was eine Rede ist. Wollten wir sie nun ganz ausschliessen, dass sie überall nicht sein soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlössen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine Verknüpfung für nichts mit nichts.

Theaitetos. Ganz richtig ist dies wol; warum wir aber jezt die Rede erklären müssen, das habe ich noch nicht verstanden.

Fremder. Vielleicht wenn du mir so folgen willst, wirst du es ganz leicht fassen.

Theaitetos. Wie doch?

Fremder. Das nichtseiende hat sich uns doch als einer von den übrigen Begriffen gezeigt durch alles seiende zerstreut.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Nun lass uns zunächst zusehn, ob es sich wol mit Vorstellung und Rede verbindet?

Theaitetos. Weshalb?

Fremder. Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist nothwendig alles wahr; verbindet es sich, so entsteht ja falsche Vorstellung und Rede. Denn nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das falsche was in Gedanken und Reden vorkommen kann.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und ist falsches oder Irrthum, so ist auch Täuschung.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und ist Täuschung, dann ist doch gewiss nothwendig alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines.

Theaitetos. Wie könnte es anders sein.

Fremder. Und der Sophist, sagten wir, hätte sich in diese Gegend zwar geflüchtet, dabei aber gänzlich geläugnet, es gebe gar keinen Irrthum. Denn das nichtseiende könne man weder denken noch sagen. Denn am Sein habe das nichtseiende nirgendwie Antheil.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Nun aber hat sich allerdings gezeigt es habe Antheil am seienden. So dass er uns auf dieser Seite vielleicht nicht mehr bestreiten möchte, wol aber sagen, einige Arten hätten nur Antheil am nichtseienden, andere nicht, und Rede und Vor-

stellung gehörten zu denen, die ihn nicht hätten; so dass er die Bildmacherei und Trugbildnerei worin wir sagen dass er sich befindet immer noch bestreitet, dass sie nicht ist, weil nämlich Vorstellung und Rede keine Gemeinschaft hat mit dem nichtseienden; denn es gebe gar keinen Irrthum, sobald diese Gemeinschaft nicht bestehe. Darum müssen wir nun zuerst Rede und Meinung und Vorstellung recht erforschen, was dieses ist, damit, wenn es sich uns gezeigt, wir auch dessen Gemeinschaft mit dem nichtseienden ersehen, und wenn wir diese ersehen, den Irrthum als seiend aufzeigen, und wenn wir diesen aufgezeigt, wir den Sophisten darin festbinden, hat er dies anders verwirkt, sonst aber ihn loslassen 261
und in einer andern Gattung aufsuchen.

Theaitetos. Offenbar, o Fremdling, ist doch das wahr was vom Sophisten anfänglich gesagt worden, dass es ein schwer zu fangendes Geschlecht ist. Denn man sieht ja welchen Ueberfluss er hat an Verschanzungen, von denen er eine nach der andern aufwirft, die man dann nothwendig erst erobern muss, um zu ihm selbst zu kommen. Denn kaum haben wir uns jezt durch das nichtseiende, was er aufgeworfen hatte dass es nicht wäre, durchgeschlagen, so hat er schon etwas anderes aufgeworfen, und wir müssen nun erst zeigen, dass es falsches giebt in der Rede und in der Vorstellung, und nach diesem vielleicht etwas anderes und dann wieder ein anderes nach jenem, und niemals wie es scheint wird sich ein Ende zeigen.

Fremder. Gutes Muthes muss man sein o Theaitetos, wenn man auch immer nur ein weniges vorwärts kommen kann. Denn wer in solchen Fällen schon muthlos wird, was will der anderwärts thun, wo er vielleicht gar nichts ausrichtet oder wol gar wieder zurükkgetrieben wird? Gute Wege hat es, wie man im Sprichwort sagt, dass ein solcher jemals eine Stadt erobern sollte. Nun aber, du Guter, wenn nur was du sagtest erst glükklich zu Ende gebracht ist, dann haben wir gewiss die stärkste Mauer eingenommen, und das andere wird schon leichter und geringer sein.

Theaitetos. Das ist ein gutes Wort.

Fremder. Rede und Vorstellung lass uns also wie gesagt jezt vornehmen, damit wir desto untrüglicher berechnen können, ob das nichtseiende sie erreicht, oder ob beide in alle Wege wahr sind und keine von ihnen jemals falsch.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Wolan denn, wie wir uns über die Begriffe und Buchstaben erklärten, eben so lass uns auch wegen der Worte

nachsehen; denn auf diese Art wird sich wol das jezt gesuchte zeigen.

Theaitetos. Worauf sollen wir eigentlich bei den Worten Acht haben?

Fremder. Ob alle sich mit einander zusammenfügen, oder keines, oder ob einige wollen, andere aber nicht.

Theaitetos. Offenbar wollen doch einige, andere aber nicht.

Fremder. Du meinst es vielleicht so, dass die, welche nach einander ausgesprochen auch etwas kund machen, sich zusammenfügen, die aber in ihrer Zusammenstellung nichts bedeuten, sich nicht fügen.

Theaitetos. Wie meinst du dies eigentlich?

Fremder. So wie ich glaubte, du hättest es dir auch gedacht, als du mir beistimmtest. Es giebt nämlich für uns eine zwiefache Art von Kundmachung des seienden durch die Stimme.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Das eine sind die Benennungen oder Hauptwörter, das andere die Zeitwörter.

Theaitetos. Beschreibe mir beide.

Fremder. Die Kundmachungen welche auf Handlungen gehn nennen wir Zeitwörter.

262 *Theaitetos.* Ja.

Fremder. Die Zeichen aber, die dem was jene Handlungen verrichtet durch die Stimme beigelegt werden, sind die Hauptwörter.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Und nicht wahr, aus Hauptwörtern allein hinter einander ausgesprochen entsteht niemals eine Rede oder ein Saz, und eben so wenig auch aus Zeitwörtern die ohne Hauptwörter ausgesprochen werden?

Theaitetos. Das habe ich nicht verstanden.

Fremder. Offenbar also hast du etwas anderes in Gedanken gehabt, als du mir eben beistimmtest. Denn eben dies wollte ich sagen, dass aus diesen so hinter einander ausgesprochen keine Rede wird.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Wie etwa geht läuft schläft, und so auch die andern Zeitwörter welche Handlungen andeuten, und wenn man sie auch alle hintereinander her sagte, brächte man doch keine Rede zu Stande.

Theaitetos. Wie sollte man auch!

Fremder. Und eben so wiederum, wenn gesagt wird, Löwe

Hirsch Pferd und mit was für Benennungen sonst was Handlungen verrichtet pflegt benannt zu werden, auch aus dieser Folge kann sich nie keine Rede bilden. Denn weder auf diese noch auf jene Weise kann das ausgesprochene weder eine Handlung noch eine Nichthandlung noch ein Wesen eines seienden oder nichtseienden darstellen, bis Jemand mit den Hauptwörtern die Zeitwörter vermischt. Dann aber fügen sie sich, und gleich ihre erste Verknüpfung wird eine Rede oder ein Saz, wol der erste und kleinste von allen.

Theaitetos. Wie meinst du nur dieses?

Fremder. Wenn Jemand sagt, der Mensch lernt: so nennst du das wol den kürzesten und einfachsten Saz.

Theaitetos. Das thue ich.

Fremder. Denn hiedurch macht er schon etwas kund über seiendes oder werdendes oder gewordenes oder künftiges, und benennt nicht nur sondern bestimmt auch etwas, indem er die Hauptwörter mit Zeitwörtern verbindet. Darum können wir auch sagen dass er redet und nicht nur nennt, und haben ja auch dieser Verknüpfung eben den Namen Rede beigelegt.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Wie also die Dinge theils sich in einander fügen theils auch nicht, so auch die Zeichen vermittelst der Stimme fügen sich zum Theil nicht, die sich aber fügen bilden eine Rede.

Theaitetos. So ist es auf alle Weise.

Fremder. Nun noch dieses wenige.

Theaitetos. Welches?

Fremder. Dass eine Rede, wenn sie ist, nothwendig eine Rede von etwas sein muss, von nichts aber unmöglich.

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Und auch von einer gewissen Beschaffenheit muss sie sein.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Nun lass uns recht aufmerksam bei uns selbst.

Theaitetos. Das wollen wir.

Fremder. Ich will dir also eine Rede vortragen, indem ich eine Sache mit einer Handlung durch Hauptwort und Zeitwort verbinde, wovon aber die Rede ist sollst du mir sagen.

Theaitetos. Das soll geschehen nach Vermögen.

Fremder. Theaitetos sizt. Das ist doch nicht eine lange Rede?

Theaitetos. Nein, sondern sehr mässig. 263

Fremder. Deine Sache ist also nun zu erklären wovon sie ist und was sie beschreibt?

Theaitetos. Offenbar von mir und mich.

Fremder. Wie aber diese wiederum?

Theaitetos. Was für eine?

Fremder. Der Theaitetos, mit dem ich jezt rede, fliegt.

Theaitetos. Auch von dieser würde wol Niemand etwas anderes sagen als sie rede von mir und über mich.

Fremder. Und irgend eine Beschaffenheit, sagen wir, habe nothwendig jede Rede?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Wie wollen wir also sagen, dass jede von diesen beschaffen sei?

Theaitetos. Die eine doch falsch, die andere wahr.

Fremder. Und die wahre sagt doch das wirkliche von dir dass es ist?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und die falsche, von dem wirklichen verschiedenes?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Also das nichtwirkliche oder nichtseiende sagt sie aus als seiend?

Theaitetos. Beinahe.

Fremder. Nämlich seiendes, nur verschieden von dem seienden in Bezug auf dich. Denn in Bezug auf jedes sagten wir doch gebe es viel seiendes und viel nichtseiendes.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Die lezte Rede nun welche ich von dir ausgesagt, war nach unserer vorigen Bestimmung darüber was eine Rede ist, zuvörderst ganz nothwendig eine der kürzesten.

Theaitetos. So waren wir eben wenigstens darüber einig geworden.

Fremder. Dann redete sie doch von etwas.

Theaitetos. Gewiss.

Fremder. Und wenn nicht von dir, dann gewiss von Niemand anderem.

Theaitetos. Freilich nicht.

Fremder. Und redete sie von nichts: so wäre sie ganz und gar keine Rede. Denn wir haben gezeigt es sei ganz unmöglich dass was eine Rede ist, sollte eine Rede von nichts sein.

Theaitetos. Vollkommen richtig.

Fremder. Wird also von dir verschiedenes als selbiges ausgesagt, und nichtseiendes als seiend, so wird eine solche aus Zeit-

wörtern und Hauptwörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.

Theaitetos. Vollkommen wahr.

Fremder. Und wie steht es mit Gedanken, Meinung oder Vorstellung und Wahrnehmung? ist nicht schon deutlich dass auch diese alle in unsern Seelen wahr und falsch vorkommen?

Theaitetos. Wie das?

Fremder. So wirst du es wol leichter sehen, wenn du zuerst feststellst was sie sind, und wie sich jedes von den übrigen unterscheidet.

Theaitetos. Gieb es mir nur an.

Fremder. Also Gedanken und Rede sind dasselbe, nur dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Der Ausfluss von jenem aber vermittelst des Lautes durch den Mund heisst Rede.

Theaitetos. Wahr.

Fremder. Und in Reden wissen wir doch kommt dieses vor.

Theaitetos. Was denn?

Fremder. Bejahung und Verneinung.

Theaitetos. Das wissen wir.

Fremder. Wenn dies nun der Seele in Gedanken vorkommt 264
stillschweigend, weisst du es wol anders zu nennen als Meinung?

Theaitetos. Wie wol?

Fremder. Wie aber wenn Jemanden nicht aus sich allein, sondern vermittelst der Wahrnehmung ein solches Ergebniss zukommt, wird es möglich sein es auf eine andere Art richtig zu benennen als Wahrnehmung?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Da nun doch die Rede wahr sein konnte und falsch, und von dem übrigen der Gedanke sich zeigte als das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, die Vorstellung aber oder Meinung als Vollendung des Gedankens, und was wir nennen es erscheint uns, die Vereinigung des Sinneneindrukks und der Meinung war, so werden nothwendig auch von diesen da sie der Rede verwandt sind bisweilen einige falsch sein.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremder. Siehst du nun wol dass falsche Vorstellung und Rede sich williger haben finden lassen, als nach unserer Erwartung

die uns in Furcht sezte, wir möchten ein unausführbares Werk angreifen wenn wir sie suchten?

Theaitetos. Das sehe ich.

Fremder. Lass uns also auch wegen des übrigen nicht verzagen, sondern, nachdem sich uns dieses gezeigt hat, uns auch unserer vorigen Eintheilungen erinnern.

Theaitetos. Welcher doch?

Fremder. Wir trennten in der Bildnerei zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder und die der Trugbilder.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft, in welche von beiden er zu sezen sei.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Und während dieser Verlegenheit goss sich über uns jene noch grössere Finsterniss aus bei Erscheinung des alles bestreitenden Sazes dass es kein Ebenbild noch Bild noch Truggestalt überall gebe, weil es niemals irgendwo irgendwie falsches gebe.

Theaitetos. Richtig gesagt.

Fremder. Nun aber falsche Rede und Vorstellung sich als wirklich gezeigt haben, findet auch statt dass es Nachbildungen des seienden gebe, und dass aus diesem Verhältniss entstehe eine täuschende Kunst.

Theaitetos. Das findet statt.

Fremder. Und dass hieher der Sophist gehöre, war uns doch schon entschieden in dem vorigen?

Theaitetos. Ja.

Fremder. So lass uns also noch einmal versuchen, durch Spaltung der vorliegenden Gattung in zwei, immer auf der rechten Seite des zerschnittenen weiter zu gehen, das in dessen Gemeinschaft sich der Sophist befindet fest haltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen was ihm mit Anderen gemeinschaftlich ist, seine eigenthümliche Natur übrig behalten, um sie vornehmlich uns selbst darzustellen, dann aber auch denen, welche von Natur diesem Verfahren zunächst verwandt sind.

Theaitetos. Richtig.

265 *Fremder.* Damals fingen wir doch an mit Unterscheidung der hervorbringenden Kunst und der erwerbenden.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und er erschien uns in der Nachstellung, dem

Kampf, dann der handelnden und einigen solchen Arten der erwerbenden Kunst.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Da nun aber die nachbildende Kunst ihn aufgenommen hat, müssen wir zuerst die hervorbringende Kunst selbst in zwei theilen. Denn die Nachbildung ist doch eine Hervorbringung, von Bildern nämlich sagen wir, nicht aber von den Dingen selbst. Nicht wahr?

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Zuerst also sollen sein zwei Theile der hervorbringenden Kunst.

Theaitetos. Was für welche?

Fremder. Ein göttlicher und ein menschlicher.

Theaitetos. Noch habe ich es nicht verstanden.

Fremder. Hervorbringend sagten wir doch, wenn wir uns des anfänglich gesprochenen erinnern, sei jede Kraft welche dem vorher nicht seienden Ursache wird, dass es hernach werde.

Theaitetos. Ich erinnere mich.

Fremder. Alle sterblichen lebendigen Wesen nun, und die Gewächse die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen, und die unbeseelt in der Erde sich findenden schmelzbaren und unschmelzbaren Körper, sollen wir sagen, dass dies alles durch eines Andern als Gottes Hervorbringung hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? oder sollen wir uns der gemeinen Lehre und Redensart bedienen?

Theaitetos. Welcher?

Fremder. Dass wir sagen, die Natur erzeuge dies kraft einer von selbst gedankenlos wirkenden Ursache? Oder mit Vernunft und göttlicher von Gott kommender Erkenntniss?

Theaitetos. Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur andern, nun ich aber auf dich sehe und vermuthe du glaubest dass dies auf eine göttliche Art entstehe, nehme auch ich dasselbige an.

Fremder. Sehr gut, o Theaitetos, und gewiss wenn wir dich für einen von denen hielten, die in Zukunft anders denken werden, so würden wir jezt gleich unternehmen in unserer Rede durch dringende Beweise dich zur Einstimmung zu bringen. Da ich aber deine Natur dafür ansehe, dass sie auch ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt, wohin du jezt gezogen zu werden bekennest, so lasse ich es; denn die Zeit wäre verschwendet. Sondern ich seze

fest, was man der Natur zuschreibt das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus bestehend von Menschen, durch menschliche, und nach dieser Erklärung also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Schneide nun von diesen zweien jede wiederum in zwei Theile.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Wie wenn du damals die gesammte Hervorbringung
266 hättest der Länge nach zerschnitten, und du zerschnittest sie nun der Breite nach.

Theaitetos. So sei sie denn zerschnitten.

Fremder. Vier Theile derselben entstehen also hieraus überhaupt, zwei menschliche bei uns, zwei göttliche bei den Göttern.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Von dieser anderweitigen Eintheilung ist das eine Glied für jeden der beiden vorigen Theile die eigentlich hervorbringende, die beiden übrig bleibenden aber könnten am füglichsten die nachbildenden heissen, und auf diese Weise ist wiederum die gesammte hervorbringende Kunst in zwei Theile getheilt.

Theaitetos. Sage nur noch wie eigentlich jede.

Fremder. Wir und die andern Thiere und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierhin gehört, sind wie wir wissen insgesammt Erzeugnisse Gottes, und jedes das hervorgebrachte selbst. Oder wie?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind, aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.

Theaitetos. Was für welche?

Fremder. Die in den Träumen und auch was wir bei Tage natürlichen Schein nennen, wie der Schatten wenn in das helle Finsterniss eintritt, und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen eigenthümliches Licht und fremdes zusammenkommend ein Bild hervorbringen, welches einen dem vorigen gewohnten Anblikk entgegengesezten Sinneseindrukk giebt.

Theaitetos. Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild.

Fremder. Und unsere Kunst, werden wir nicht sagen, dass

sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenkunst aber noch ein anderes gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Und werden wir nicht so auch in allem andern zweierlei als zwiefache Werke unserer hervorbringenden Kunst anführen, eins, die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende?

Theaitetos. Nun habe ich es besser verstanden, und seze auf zwiefache Weise zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche nach der einen Theilung, und nach der andern eine durch welche die Sachen selbst, und eine durch welche etwas denselben ähnliches entsteht.

Fremder. Von der bildnerischen nun wollen wir uns erinnern, dass eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nämlich das falsche als wirklich falsch seiend, und als auch ein seiendes von Natur sich zeigen würde.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Nun hat es sich aber gezeigt, weshalb wir denn jezt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen.

Theaitetos. Ja.

Fremder. In der trugbildnerischen nun machen wir wieder zwei Abtheilungen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Die eine gebraucht Werkzeuge, in der andern giebt 267
sich wer das Trugbild macht selbst zum Werkzeuge her.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Wenn Jemand, meine ich, seines eigenen Leibes sich bedienend deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen macht, so heisst dieser Theil der Trugbildnerei gewöhnlich die Nachahmung.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Dieses also wollen wir von dem Ganzen abtheilen, und die nachahmende Kunst nennen, das übrige aber übergehen, um es uns bequem zu machen, einem Andern überlassend es in eins zusammenzufassen und ihm einen schikklichen Namen beizulegen.

Theaitetos. So sei dieses abgetheilt, das andere losgelassen.

Fremder. Auch dieses aber, o Theaitetos, lohnt uns noch als zwiefach anzusehen. Sieh zu weshalb.

Theaitetos. Sage nur.

Fremder. Die Nachahmenden thun dieses theils kennend was sie nachahmen, theils ohne es zu kennen. Und was für einen grösseren Unterschied könnte man wol sezen als zwischen Unkenntniss und Kenntniss?

Theaitetos. Keinen gewiss.

Fremder. Das eben angeführte nun war Nachahmung eines Wissenden. Denn nur wer deine Gestalt und dich kennt kann sie nachahmen.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Wie aber die Gestalt der Gerechtigkeit und der gesammten Tugend überhaupt? Giebt es nicht gar Viele, die sie eigentlich nicht kennen, sondern sich nur ohngefähr vorstellen, sich aber gar sehr darauf legen, das was sie dafür halten als ihnen einwohnend erscheinen zu machen, indem sie es soviel nur irgend möglich in Handlungen und Reden nachahmen?

Theaitetos. Gar sehr Viele.

Fremder. Und verfehlen etwa Alle dieses, gerecht zu scheinen da sie es doch keinesweges sind? oder nicht vielmehr ganz das Gegentheil?

Theaitetos. Ganz und gar.

Fremder. Diesen Nachahmer also werden wir doch für verschieden erklären müssen von jenem, von dem wissenden diesen nichtwissenden.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Woher nimmt man also für jeden von ihnen einen schikklichen Namen? oder ist das nicht offenbar schwer, deshalb weil in Absicht der Theilung der Gattungen in Arten die Früheren einen alten unbewussten Grund hatten, so dass keiner eine solche Eintheilung auch nur versuchte, weshalb ich denn mit den Namen nothwendig nicht gar leicht daran bin. Dennoch wenn es auch kühner gesprochen sein sollte, wollen wir der Unterscheidung wegen jene von einer blossen Vorstellung ausgehende Nachahmung die Dünkelnachahmung nennen, die aber von der Erkenntniss, die kundige Nachahmung.

Theaitetos. So sei es.

Fremder. Mit jener haben wir es also zu thun. Denn unter den Wissenden war der Sophist nicht, wol aber unter den Nachahmenden.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Den Dünkelnachahmer lass uns also beschauen wie ein Eisen, ob er aus einem Stükk ist oder ob er noch irgendwo eine Spur zeigt, dass er aus zweien zusammengeschlagen ist.

Theaitetos. Das wollen wir thun.

Fremder. Und die zeigt er recht sichtlich. Der Eine nämlich ist ehrlich und glaubt wirklich das zu wissen, was er sich vor- 268
stellt. Des Anderen Benehmen aber, weil er sich so gar sehr in seinen Reden hin und her dreht, zeigt dass er selbst grossen Verdacht und Argwohn hegt, das nicht zu wissen, was zu wissen er sich gegen Andere das Ansehn geben will.

Theaitetos. Gewiss giebt es deren von beiden Arten, wie du sie beschreibst.

Fremder. Wollen wir nun den Einen als den einfältigen Nachahmer sezen, den Andern als den der sich verstellt?

Theaitetos. Das geht wol.

Fremder. Und giebt es von diesem wieder nur eine Art oder zwei?

Theaitetos. Sieh du zu.

Fremder. Ich sehe schon, und mir erscheinen allerdings deren zwei; der eine der öffentlich und in langen Reden vor dem Volke sich zu verstellen versteht; der andere der unter Wenigen und in kurzen Säzen seinen Mitunterredner zwingt sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Vollkommen richtig gesagt.

Fremder. Wer wollen wir nun nachweisen, dass der langredende sei? Der Staatsmann oder der Volkssprecher?

Theaitetos. Der Volkssprecher.

Fremder. Und wie wollen wir den anderen nennen, den Weisen oder den Sophisten?

Theaitetos. Weise wol unmöglich, da wir ihn ja als nichtwissend gesezt haben; da er aber ein Nachahmer des Weisen ist, so muss er doch wol von diesem etwas in seinen Beinamen bekommen, und ich verstehe nun wol, wir müssen eben diesen bezeichnen als jenen auf alle Weise wahrhaft ächten Sophisten.

Fremder. Wollen wir nun wie vorher seinen Namen festknüpfen und von Anfang bis zu Ende in einander flechten?

Theaitetos. In alle Wege.

Fremder. Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des verstellerischen Theiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als

die göttliche sondern als die menschliche tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlecht und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen lässt, der wird wie es scheint das richtigste sagen.

Theaitetos. Auf alle Weise gewiss.

DER STAATSMANN.

Einleitung.

Wie dieses Gespräch mit dem vorigen als zweiter Theil der dort angekündigten Trilogie unmittelbar zusammenhängt, das leuchtet Jedem von selbst ein. Wiewol es sich aber unter denselben Personen begiebt, und sich gleichsam in fortlaufender Rede an die Untersuchung über den Sophisten anschliesst: so würde man doch zuviel thun, wenn man deshalb beide auch wirklich als Ein Gespräch ansehen wollte. Vielmehr ist zu glauben, dass zwischen der Ausgabe beider einige Zeit verstrichen ist, wenn man anders auf verschiedene einzelne Aeusserungen in unserem Gespräch einiges Gewicht legen darf, welche ganz das Ansehn haben, dass sie den Sophisten vertheidigen sollen. Daher denn die Uebersezung ganz unbedenklich um so sicherer der alten Weise gefolgt ist beide Gespräche, ohnerachtet sie ganz genau aneinander schliessen, unter den hergebrachten Ueberschriften von einander zu trennen. Auch deutet wol die Aehnlichkeit beider mehr darauf sie als Gegenstükke neben einander zu stellen, als dass man es recht angemessen finden könnte sie zusammenzufügen als Hälften eines Ganzen. Denn in der That entsprechen sie einander in ihrer ganzen Bildung so genau wie nicht zwei andere platonische Gespräche, und was an Verschiedenheit aufzufinden ist, scheint nur daher zu rühren, dass im Sophisten der unmittelbare Gegenstand der Darstellung das verwerfliche ist, in dem Staatsmann hingegen das ächte und vortreffliche. Wiewol auch hierin unser Gespräch sich dem Sophisten wieder nähert, indem es neben dem vortrefflichen doch auch zugleich das verwerfliche mit grossem Fleiss ableitet und auszeichnet, wie in dem Sophisten auch neben der Ausführung des verwerflichen zugleich auch auf das vortreffliche nämlich den Philosophen wenigstens hingedeutet wird. Auf diese Weise nun behauptet unser Gespräch mit Recht den mittleren Plaz in der angelegten Trilogie,

indem es in der That ein Mittelglied bildet zwischen dem Sophisten und der angekündigten Darstellung des Philosophen, wie wir uns diese ohngefähr denken können.

Schon in den ersten Grundzügen ist eine grosse Uebereinstimmung zwischen den beiden vorhandenen Gliedern dieser Trilogie nicht zu verkennen. Nämlich auch beim Staatsmann ist die ganze Aufgabe eine Erklärung, und sie soll eben so durch Eintheilung des gesammten Gebietes der Kunst, nur aus einem andern Theilungsgrunde, gefunden werden. Wie aber bei dem Sophisten dieses ganze Verfahren nicht durchaus ernsthaft gemeint war, so ist es auch hier nicht. Denn kaum könnte man, wenn ihm dies ein wesentlicher Theil des Ganzen gewesen wäre, dem Platon solche Fehler zutrauen als hier begangen werden: indem zum Beispiel unter das gebietende, in wiefern es ein Theil des erkennenden ist, das bloss Gebotverkündigende mit begriffen wird, bei welchem doch gar keine eigene Erkenntniss nothwendig ist, und welches wir hernach auch unter den bloss dienenden Künsten wiederfinden. Ferner indem am Ende der ganzen Eintheilung die Schweine mit dem Menschen in einer näheren und geraderen Verwandtschaft stehen als mit dem Hornvieh, worüber sich freilich Platon selbst lustig macht, und uns hernach ernsthafter sagt, der Mensch verhalte sich zu den übrigen Thieren wie die dämonische Natur zu der menschlichen. Deshalb ist nun in dem wiederholten Lobe jener eintheilenden Methode, dass sie sich um grosses und kleines nicht kümmere, neben dem wahren gewiss zugleich etwas scherzhaftes; wo nicht, so wäre Platon mit Recht gestraft durch den bekannten schlechten Scherz des Diogenes mit dem gerupften Hahn, der sich ganz genau auf die eine von den hier befolgten Eintheilungen bezieht. Nachdem nun aber die Erklärung gefunden worden, zeigt sich ferner dass sie nicht passend ist, sondern dass sie, weshalb ein grosser Mythos ausgeführt wird, mehr den dämonischen Menschenhüter einer früheren Periode trifft, als den menschlichen Staatsmann einer geschichtlichen Zeit. Für diesen nämlich müsse von dem unter jener Erklärung befassten erst noch vieles abgesondert werden, was in das Gebiet anderer Künste gehöre, um dann die eigentliche Staatskunst zu erhalten. Dieses Absondern nun soll, wie aus einer Abschweifung über die Natur und den Nuzen des Beispiels, die wirklich nur zur Vertheidigung der im Sophistes und hier gewählten Methode hier stehen kann, deutlich genug erhellt, weil es ein neues Geschäft ist wie das Eintheilen selbst in dem Sophisten ein neues war, auch, wie jenes dort, zu-

erst an einem geringfügigen Beispiel versucht werden, an der Weberei nämlich, mit welcher sich am Ende der Staatsmann eben so verwandt findet, wie mit dem Angelfischer und mehreren anderen der Sophist. Die Weberei selbst aber wird auch erst auf dem vorigen Wege der Eintheilung erklärt; und als die Erklärung sich als eine solche zeigt, die weit leichter konnte gefunden worden sein durch die unmittelbare Anschauung, so knüpft sich hieran eine neue Abschweifung über die Art das grosse und kleine zu messen, und über das Maass welches jedes Ding in sich selbst habe. Hierauf nun wird zuerst von der Weberei, und dann nach diesem Muster auch von der Staatskunst, alles abgesondert was ihr bloss dient oder ihr Geschäft entfernter mitwirkend umgiebt, wobei sich sichtlich die Rede als zu ihrer eigentlichen Spize hinzudrängt zu der Absonderung des falschen Staatsmannes, für den es aber in der Weberei nichts analoges giebt, und der daher aller künstlichen Vorbereitung ohnerachtet doch ziemlich hart an die dem Staate nur dienende Klasse vermittelst einer Auseinandersezung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung angeknüpft wird. Der nicht klar heraustretende Zusammenhang ist aber eigentlich dieser, dass die Verwalter solcher Staaten, welche nach bestehenden Gesezen regiert werden, so lange sie der Voraussezung treu bleiben, diese Geseze seien das Werk eines wahrhaft kundigen Staatsmannes, nur Diener und Werkzeuge von diesem sind; sobald sie sich aber herausnehmen, diese Gestalt der Diener abwerfend, ihn auch in seiner Freiheit nachzuahmen, alsdann eben jenes grundverderbliche Uebel werden, der falsche scheinbare Staatsmann, der wiederum als nachahmend und schlecht nachahmend genau dem Sophisten gegenübersteht, und deshalb auch als der grösste Sophist und Gaukler beschrieben wird. Offenbar sieht man wie jene ganze Darstellung der Staatsformen, mit Ausnahme etwa der einzigen Stelle über ihren ungleichen Werth, nur als Mittel behandelt ist um den falschen Staatsmann zu finden; denn sobald dieser sich deutlich genug gezeigt hat, wird das Absonderungsgeschäft fortgesezt, um auch die zunächst in der Ausübung im grossen begriffenen, die Feldherren und die Rechtsverwalter von dem Staatsmann zu trennen, so dass endlich seine Kunst als die über alle andern herrschende und alle ihre Beschäftigungen den Menschen bestimmende zurükkbleibt, und dann wiederum durch einen harten Uebergang und ohne dass ein natürlicher Zusammenhang erhellte, zurükkkehrend zu dem Beispiel von der Weberei, so wie der Philosoph im Sophisten gelegentlich als ein trennender reinigender Künstler

dargestellt wurde, so hier der Staatsmann als ein verbindender geschildert, welchem als sein hauptsächlichstes und fast einziges Geschäft obliegt die verschiedenen und deshalb auseinanderstrebenden Naturen untereinander zu verketten.

Sieht man nun allein auf dasjenige was so den Hauptfaden des Ganzen bildet und auf das lezte Resultat, so kann dieses allerdings dürftig genug erscheinen. Nicht etwa nur dem grossen Haufen der heutigen Politiker, dessen höchste Aufgabe immer nur die ist den Staatsreichthum zu vermehren; denn wie wenig Platon mit diesen zu thun hat, muss ihnen schon aus dem Anfang jenes Absonderungsgeschäftes deutlich werden, wo dem Landbau wie dem Handel in Beziehung auf den Staat gar verächtlich begegnet wird. Sondern auch denen, welche höhere sittliche und wissenschaftliche Ansichten mitbringen, könnte das Ergebniss dürftig vorkommen, und dieses lezte und einzige Geschäft des Staatsmannes, wenn gleich etwas grosses, ihren Erwartungen doch nicht genügen, um so weniger als nicht einmal unmittelbar angegeben zu sein scheint, auf welchen Zwekk nun eigentlich diese Verknüpfung der Naturen und jene Herrschaft über die Beschäftigungen und Dinge in Staaten zu beziehen, und unter welcher Form, ob überall unter derselben oder hier unter dieser und dort unter jener beides auszuüben sei. Diese nun mögen zunächst bedenken dass wie in jenem Gespräch die Erklärung des Sophisten offenbar mit Hinsicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaft angelegt war: so auch hier die Erklärung des Staatsmannes mit Bezug auf die bürgerlichen Verhältnisse jener Zeit unter den Hellenen, indem hier von den Verirrungen und der Wuth der Partheien die tiefste wie die edelste Ansicht gefasst ist, und allerdings von diesen den Staat zu befreien oder frei zu erhalten als die höchste Kunstausübung des Staatsmannes musste dargestellt werden. Besonders aber mögen sie sich erinnern lassen, dass in unserm Gespräch ganz dieselbe Verflechtung und Zusammensezung statt findet wie in dem vorigen, und dass sie daher nicht vergeblich in dem, was bloss als Abschweifung und beiläufig gegeben wird, die wichtigsten Aufschlüsse suchen dürfen über das, was sie in jenem unmittelbar zusammenhängenden Hauptfaden vermissen. Was zum Beispiel zuerst die Form des Staates betrifft, so lässt freilich Platon deutlich genug vernehmen, dass der wahre Staat wegen Seltenheit der politischen Kunst kaum eine andere als eine monarchische haben könne; allein wenn wir, wie er auch thut, den wahren Staat ganz aus dem Spiel lassen, und den Staatsmann nur ansehn wie er einem andern Staate, der eine Nachahmung

werden soll, seine Geseze vorschreibt, so lässt er zwar alle drei genannte Formen als solche gelten, allein aus seinem Geschäft die Naturen zu vereinigen oder die Beschäftigungen zu beherrschen allein kann doch nicht erhellen unter welchen Umständen er einem Staate jede von jenen Formen geben, und wann er lieber Einem oder Wenigen oder der Menge auftragen wird ihn nachzuahmen. Deshalb nun ist eben jene Abschweifung über den Werth der verschiedenen Formen, welche deutlich genug zu verstehen giebt, dass, in dem Maass als sich Tapferkeit und Besonnenheit in Einigen oder Einem schon vereinigen, auch die Gewalt in ihm oder ihnen darf zusammengedrängt sein, in dem Maass aber als beides noch getrennt ist, auch die Gewalt muss zerstükkelt und der Staat also in demselben Maass muss ohnmächtig sein als jenes Hauptgeschäft des Staatsmannes in ihm noch unvollendet ist. Ferner auch wird die ganze Ansicht der Staatskunst sehr aufgehellt durch jene andere, wenn gleich gar nicht in Bezug auf den Gegenstand sondern nur zur Vertheidigung des beobachteten Verfahrens eintretende Abschweifung von der Idee des Maasses. Denn eben so bestimmt als absichtlich erklärt Platon, dass die Staatskunst wie jede andere Kunst in ihren Werken dies natürliche auf ihrem Wesen beruhende Maass suche, welches also der wahre Staatsmann als der Wissende in sich tragen und auch mit den richtigen Vorstellungen vom guten und gerechten — denn wodurch als durch dies Maass müsste beides bestimmt werden? — den Andern einpflanzen muss um hienach gemeinschaftlich mit ihnen sowol den äusseren Umfang des Staates abzustekken, als auch jedem Theile desselben seinen eigenen anzuweisen. Ueber den höchsten Zwekk des Staates endlich finden sich die bestimmtesten Winke in jenem grossen schon erwähnten Mythos, wo das Wesen des goldenen Zeitalters nach dem Maassstabe beurtheilt wird, dass aller Reichthum an natürlichen Dingen und alle Leichtigkeit des Lebens doch nur alsdann einen Werth habe, wenn der Umgang der Menschen untereinander und mit der Natur sie zur Erkenntniss führe, so dass ihnen in sich und in der Natur zulezt nichts mehr verborgen sein dürfe, welches also auch offenbar das Ziel derjenigen Staatskunst sein muss, die endlich, wenn mit allen anderen vereiniget, jenen Bemühungen der Götter und des dämonischen Hüters entsprechen kann.

Indessen gehört auch dieses zu der Aehnlichkeit unseres Gespräches mit dem Sophisten, dass die angeführten Beziehungen auf den unmittelbaren Gegenstand des Gespräches doch die Absicht jener hineinverwebten Stükke nicht erschöpfen, der wir also noch

weiter nachgehn müssen, so gut sich die Spur in wenigen Schritten aufzeigen lässt. Gleich der Mythos, zu welchem eine ägyptische Ueberlieferung, deren Herodotos gedenkt, Veranlassung scheint gegeben zu haben — denn wenn etwa noch anderwärts ähnliches vorkommt, wie denn Platon wenigstens das einzelne was er hier nur in ein grosses bedeutendes Bild zusammenfasst als bekannte Tradition voraussezt, so ist dies dem Uebersezer entgangen — hat offenbar eine weit mehr umfassende Abzwekkung. Was darin von dem Verhältniss der Gottheit zur Welt gedichtet wird auseinander zu sezen, oder zu beurtheilen in wiefern man auch hier einen Siz suchen könnte der dem Platon zugeschriebenen Lehre, dass das böse in der Materie seinen Ort und seine Ursache habe, dies würde nicht hieher gehören weil es ganz ausserhalb der Grenzen unseres Gespräches liegt. Wol aber ist dieses zu bemerken, dass Platon hier eine grosse Ansicht niederlegen wollte von den geschichtlichen Perioden der Welt und von den grossen Umwälzungen der menschlichen Dinge, besonders aber auch von ihrem zu gewissen Zeiten bemerklichen Zurükkschreiten, in welchem er auch sein Vaterland zumal in politischer Beziehung begriffen fand, und es gehört gewiss zu der Harmonie des Ganzen, dass auch dies aus dem Ermangeln der einwohnenden lebendigen Erkenntniss erklärt wird, und aus der blossen Nachahmung in welcher die Aehnlichkeit mit dem wahren je länger je mehr verschwindet. Wer aber dies mehr nach unserer Weise betrachten und verfolgen wollte, der dürfte darin nicht mit Unrecht den ersten gebildeten Ausdrukk finden für die in unvollkommner Gestalt auch viel früher schon vorkommende Anschauung des Lebens der Welt als in entgegengesezten Bewegungen wechselnd und sich wieder erzeugend. Merkwürdig ist es übrigens, und ein Rath der wol hieher gehört, diesen Mythos mit dem im Protagoras zu vergleichen. Denn hoffentlich wird Jedem der dabei Achtung giebt auf die Art wie jener Mythos hier wieder mit aufgenommen wird, das dort über ihn gesagte sich aufs neue bestätigen. — Eben so hat die Idee des Maasses hier noch eine eigene wiewol wenig angedeutete Beziehung auf die beiden Theile oder Gestalten der Tugend wie sie genannt werden, um jeden möglichen Missverstand zu verhüten, dass sie nämlich nicht etwa nur im Vergleich mit einander gross und klein sind, so dass dieselbe Aeusserung gegen die eine von zwei andern gehalten tapfer und gegen die andere gehalten ruhig wäre, oder gar im Vergleich mit der einen tapfer, im Vergleich mit der andern aber toll und wild, sondern dass sie nur eben dadurch Tugenden sind dass sie

ihr Maass in sich selbst haben. Hiedurch schliesst sich die hier aufgeregte Ansicht der Tugend der im Sophisten gegebenen unmittelbar an, indem so die beiden Arten der Schlechtigkeit, die Unverhältnissmässigkeit und die Krankheit, in ihrer Verbindung gezeigt werden, und das hier beständig vom Staatsmann gebrauchte Gleichniss seine rechte Bedeutung erhält, weil nun der Staatsmann der Arzt wird für die Krankheit der Seele im grossen, indem er ihre Mischung allmählig verbessert und mit den richtigen Vorstellungen des guten und gerechten zugleich allen natürlichen Anlagen, welche dieser wesentlichen Einheit ermangelnd in Aufruhr gegen einander stehen müssten, ihr eigenthümliches und wahres Maass einpflanzt. So dass nun hier durch völlige Mitaufnahme der richtigen Vorstellung in die Idee der Erkenntniss, aus welcher jene doch immer hervorgehn muss, jene erste Ansicht in einem höheren Sinne und über alle Einwendungen hinausgehoben wiederkehrt, dass alle Tugend Erkenntniss und alle Untugend Unkenntniss sei. — Endlich hat auch die lezte, den Hauptfaden des Gesprächs unterbrechende Erörterung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung, wie sie von den Hellenen waren aufgefasst und ausgebildet worden, sehr sichtlich den Endzwekk, im Zusammenhange mit grossen Ansichten ganz unverholen seine Meinung zu eröffnen über die hellenischen Staaten und namentlich über seinen vaterländischen, und die höchst verkehrte Art, wie dort von den bloss rednerischen Volksführern der Einfluss der Erkennenden auf den Staat geschäzt und möglichst abgehalten wurde, um so zugleich rechtfertigend im gehörigen Lichte darzustellen was er selbst anderwärts als Staatsbildner und Fürstenlehrer auszurichten vergeblich bemüht gewesen war, und allen spottenden Tadlern zum Troz herauszusagen, wie er ohnerachtet er nicht dazu gekommen sei zu regieren, sich selbst und jeden Wissenden dennoch für den wahren Staatsmann und König halte.

Dies führt uns natürlich darauf, auch noch diese Aehnlichkeit unseres Gesprächs mit dem vorhergehenden zu beachten, dass ersteres ebenfalls als der Gipfel einer platonischen Polemik anzusehen ist nämlich der gegen Volksführer, Rhetoren und Staatsklügler, und dass gegen sie, nach der gründlichen Behandlung die ihnen hier widerfährt, nichts neues mehr aufzubringen war, sondern hiemit der Streit musste abgeschlossen sein. Wenn einmal eine Verkehrtheit so vollständig dargelegt ist: so können freilich einzelne Ausfälle noch immer durch besondere Veranlassungen herbeigerufen werden, wenn Jemand der Meinung ist er dürfe nie eine

Antwort schuldig bleiben; aber sie werden immer, wie stechend sie auch sein mögen, weniger sagen als das was schon gesagt ist, und daher nach einer solchen Auseinandersezung wie diese, von einem besonnenen Schriftsteller wie Platon, nicht leicht mit solcher Freiheit und nicht abgedrungener Fülle vorgetragen werden, wie wir dergleichen in anderen Gesprächen gefunden haben, die sich auch dadurch als früher geschriebene bewähren. Hierüber ins einzelne hineingehn hiesse ein noch genaueres Gegenstükk zu unserer Einleitung in das vorhergehende Gespräch schreiben, wie der Staatsmann selbst eines zum Sophisten ist. Nur wollen wir die Leser auffordern, in allen Gesprächen, vom Protagoras anfangend, denn mehr oder minder findet sich der Gegenstand fast in allen, zu bemerken, wie ausserdem dass die Ansicht in allen dieselbige ist, auch selbst die Stärke und Tüchtigkeit der Polemik von der immer mehr sich gestaltenden Entwikkelung der wissenschaftlichen Ideen abhängt und mit ihr gleichen Schritt hält, und wie auch hier die mimische und ironische Meisterschaft sich desto weniger hervordrängt sondern mit ihren Ansprüchen mehr zurükktritt, je bestimmter eine wissenschaftliche Darstellung sich vorbereitet. Diese Bemerkung wird ohnfehlbar zugleich unserer ganzen bisherigen Anordnung, wenn man von hieraus auf sie zurükksieht, zur Rechtfertigung gereichen. Denn zuerst ist sichtbar, dass der Staatsmann eben so bestimmt die andere Seite des Euthydemos ergreift und sich daran festhält wie der Sophist die erste ergriff, und dass hier eben so wie dort dasjenige nur kurz in Erinnerung gebracht wird was in jenem schon ausführlich genug behandelt war. Ja wenn man sich erinnert, wie rathlos dort Sokrates und Kleinias auseinander gingen, weil sie die königliche Kunst nicht im Stande gewesen waren zu finden: so muss man zugleich bemerken, wie der Staatsmann dasjenige voraussezt was aus jener Rathlosigkeit die Leser sollten gelernt haben. Eben so deutlich ist ferner, dass unser Gespräch auch auf der im Kratylos und Sophistes aufgestellten Idee der Nachahmung und auf der vom Theaitetos an sich immer weiter entwikkelnden der richtigen Vorstellung ruht; wie das im Gorgias von dem verkehrten Treiben der gemeinen Staatsklügelei gesagte, als weniger positiv und unmittelbar in sich begründet, dem im Staatsmann gesagten nothwendig muss vorangegangen sein; endlich auch, dass der Staatsmann den Protagoras ohngefähr in demselbigen Grade wieder in sich aufnimmt, wie der Sophistes den Parmenides, und dass was dort über die gesammte Tugend und alle einzelnen, und im Laches und Charmides über

die Tapferkeit und Besonnenheit, die hier als scheinbare Gegensäze wieder vorkommen, besonders gesagt ist, eben so gewiss ein früheres muss gewesen sein als das im Gorgias; ja dass alles bisherige im engsten Sinne ethische hier auf eine eigne Weise, und unter dem höchsten Haltungspunkt, den es für Hellenen gab, dem politischen nämlich zusammengefasst, und so den künftigen Behandlungen aufbewahrt wird. Daher denn auch in sofern der Staatsmann mit dem Sophistes zusammen den Mittelpunkt der zweiten Periode platonischer Werkbildung ausmacht, als darin auf der einen Seite was die Form betrifft das Verknüpfen alles elementarischen, versuchartigen, indirect vorgetragenen zusammenfällt mit den Keimen einer rein philosophischen Darstellung so dass beides sich als eins und dasselbige zeigt, und als auf der andern Seite was den Inhalt betrifft das physische und ethische, indem beides der äusseren Gestalt nach mehr auseinander tritt, doch in jedem auf eine eigene Weise Eins wird, und zwar hier durch die freilich nur mythisch vorgetragene Betrachtung des geschichtlichen unter dem Gesez der Natur und Bildung der Welt selbst, in welcher Hinsicht denn unser Mythos, wie ihn auch wol Jeder ansieht, eine Vorandeutung auf den Timaios ist, die sich der Annäherung an den Platonischen Staat gegenüberstellt.

DER STAATSMANN.

SOKRATES. THEODOROS. DER FREMDE.
SOKRATES DER JÜNGERE.

257 *Sokrates.* Warlich viel Dank bin ich dir schuldig, o Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theaitetos, und auch für die mit dem Fremden.

Theodoros. Und dreifachen wirst du vielleicht schuldig sein, wenn sie dir erst den Staatsmann werden fertig gemacht haben und den Philosophen.

Sokrates. Wol! Sollen wir sagen, lieber Theodoros, dass wir dieses so gehört haben von dem ersten Meister in den Rechnungen und in der Messkunst?

Theodoros. Wie so, Sokrates?

Sokrates. Dass er diese Männer alle gleich geschäzt hat, die doch ihrem Werthe nach weiter von einander abstehen als nach dem von eurer Kunst benannten Verhältniss?

Theodoros. Gar schön bei unserm Gott dem Ammon, o Sokrates, und sehr recht hast du mir das aufgefasst, und mir meinen Rechnungsfehler vorgeworfen. Und dich will ich ein andermal schon dafür heimsuchen; du aber, Fremdling, lass ja noch nicht ab uns gefällig zu sein, sondern wie es dir lieber ist, sei es zuerst den Staatsmann oder den Philosophen, nimm uns nach einander durch.

Fremder. Das müssen wir wol thun, Theodoros; weil wir es einmal unternommen haben, dürfen wir nicht eher ablassen bis wir mit ihnen zu Ende gekommen sind. Allein wie soll ich es mit unserem Theaitetos halten?

Theodoros. Weshalb?

Fremder. Sollen wir ihn nun ausruhen lassen, und diesen seinen Mitschüler Sokrates zuziehen? oder was räthst du?

Theodoros. Wie du sagtest, ziehe diesen zu. Denn jung

wie sie sind, werden sie jede Anstrengung leichter tragen, wenn sie dazwischen ruhen.

Sokrates. Mit mir, o Fremdling, scheinen ja beide eine gewisse Verwandtschaft zu haben. Denn von dem einen sagt ihr ihr fändet seine Gesichtszüge den meinigen ähnlich, und an dem andern stellt schon der gleichlautende Name und die Anrede eine Angehörigkeit dar. Und Verwandte muss man allewege auch im 258
Gespräch gern kennen lernen. Mit dem Theaitetos nun bin ich selbst gestern im Gespräch begriffen gewesen, und jezt habe ich ihn dir antworten gehört; den Sokrates aber keines von beiden, und ich muss doch auch diesen in Augenschein nehmen. Mir also soll er ein andermal, dir aber jezt antworten.

Fremder. So sei es. Und du, o Sokrates, hörst du was Sokrates sagt?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und stimmst auch ein zu dem was er sagt?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Von deiner Seite scheint also nichts im Wege zu stehen, und noch weniger soll wol von der meinigen im Wege stehen. Also nach dem Sophisten ist nun nothwendig, wie mir scheint, dass wir den Staatsmann aufsuchen. Und sage mir, ob wir ihn auch als einen Kundigen sezen wollen, oder wie?

Sokrates d. j. Allerdings so.

Fremder. Also müssen wir die Kenntnisse eintheilen, wie da wir den ersten betrachteten.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Aber nicht, wie mich dünkt, Sokrates, nach demselben Schnitt.

Sokrates d. j. Wie sonst?

Fremder. Nach einem andern lieber?

Sokrates d. j. Das lässt sich hören.

Fremder. Wo findet nun aber wol einer den Pfad der Staatskunst? Denn wir müssen ihn finden und ihn dann ausgesondert von den übrigen in eine eigne Idee ausdrükken, und die übrigen Ausgänge auch mit Einem andern Begriff bezeichnend bewirken, dass unsere Seele sich alle Erkenntnisse in zwei Arten denke.

Sokrates d. j. Das wird nun schon, denke ich, dein Geschäft, Fremdling, und nicht das meinige.

Fremder. Es muss ja doch, o Sokrates, auch deines sein, wenn es uns klar geworden ist.

Sokrates d. j. Schön gesagt

Fremder. Ist nun nicht die Rechenkunst und einige andere ihr verwandte Künste ganz kahl von Handlung, und bewirkt uns bloss eine Einsicht?

Sokrates d. j. So ist es.

Fremder. Die Tischlerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntniss in Handlungen einwohnend, mit ihnen zusammengewachsen und gemeinschaftlich zu Stande bringend die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren.

Sokrates d. j. Wie sonst?

Fremder. Auf diese Art also theile uns sämmtliche Erkenntnisse, und nenne die eine handelnde, die andere lediglich einsehend.

Sokrates d. j. Wol, diese sollen uns bestehen als der einen gesammten Erkenntniss beide Arten.

Fremder. Sezen wir nun den Staatsmann, den König, den Herrn und noch den Hauswirth alles als Eins unter eine Benennung? oder sollen wir sagen dies wären so viel Künste als wir Namen genannt haben? Doch folge mir lieber hieher.

Sokrates d. j. Wohin?

Fremder. So. Wenn einen von den öffentlich angestellten
259 Aerzten einer gut zu berathen weiss, der selbst kein solcher ist, muss man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rath ertheilt?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und wie? wer den Beherrscher eines Landes zurechtzuweisen versteht, werden wir nicht sagen, dass der, wenn gleich er nur für sich lebt, die Erkenntniss hat die der regierende selbst besizen sollte?

Sokrates d. j. Das werden wir sagen.

Fremder. Aber die Erkenntniss und Kunst des wahren Königes ist doch die königliche?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und wer diese besizt wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden?

Sokrates d. j. Billig wäre es wol.

Fremder. Und Hausvater und Herr ist doch dasselbe?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Und wie? sollten wol ein Hauswesen von weitläuftigem Umfang und eine Stadt von geringem Belang sich bedeutend von einander unterscheiden was die Regierung derselben betrifft?

Sokrates d. j. Wol gar nicht.

Fremder. Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, dass es nur Eine Erkenntniss für dies alles giebt. Diese mag nun einer die königliche Kunst oder die Staatskunst oder die Wirthschaftskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.

Sokrates d. j. Wozu auch?

Fremder. Allein soviel ist doch gewiss, dass jeder König mit den Händen und mit dem ganzen Leibe gar wenig zur Befestigung seiner Herrschaft vermag in Vergleich mit der Einsicht und der Stärke der Seele.

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Mehr der einsichtigen wollen wir also doch lieber sagen als der handarbeitenden und überhaupt verrichtenden sei der König angehörig?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Also die Staatskunst und den Staatsmann und die Herrscherkunst und den Herrscher, dies alles wollen wir als dasselbige in Eins zusammenstellen.

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Würden wir nun nicht weiter kommen, wenn wir nächst diesem die einsichtige Erkenntniss trennten?

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Gieb also recht Acht, ob wir irgendwo an ihr ein Gelenk bemerken.

Sokrates d. j. Sage nur was für eins.

Fremder. Ein solches. Wir hatten doch eine Rechenkunst.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Die doch auf alle Weise zu den einsichtigen Künsten gehörte?

Sokrates d. j. Wie sollte sie nicht?

Fremder. Und wenn nun die Rechenkunst den Unterschied in den Zahlen eingesehen, schreiben wir ihr noch ein anderes Werk zu als nur das eingesehene zu beurtheilen?

Sokrates d. j. Woher wol?

Fremder. Aber jeder Baumeister ist doch auch nicht selbst Arbeiter, sondern gebietet nur den Arbeitern.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und giebt also doch seine Einsicht dazu her, nicht seiner Hände Arbeit.

Sokrates d. j. So ist es.

Fremder. Mit Recht also würde man sagen, er habe Theil an der bloss einsichtigen Erkenntniss.

260 *Sokrates d. j.* Freilich.

Fremder. Diesem nun meine ich, liegt doch ob, nicht nach abgeurtheilter Sache am Ende zu sein und sich loszusagen, wie der Rechner sich lossagte, sondern allen und jeden Arbeitern das zwekkdienliche anzugeben, bis sie das aufgegebene vollendet haben.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Einsehende sind also sowol diese insgesammt als auch jene die der Rechenkunst folgen, und nur durch Beurtheilung und Anordnung unterscheiden sich diese beiden Arten von einander.

Sokrates d. j. Das scheinen sie.

Fremder. Wenn wir also die gesammte einsichtige Erkenntniss theilend, das eine Glied die beurtheilende, das andere die gebietende nennten: so könnten wir sagen, das sei ganz angemessen getheilt.

Sokrates d. j. Nach meiner Meinung wenigstens.

Fremder. Aber die etwas gemeinschaftlich verrichtenden können immer zufrieden sein wenn sie unter sich übereinstimmen.

Sokrates d. j. Wie sollten sie nicht?

Fremder. So lange es also uns beiden hieran nicht fehlt, wollen wir uns unbekümmert darum lassen, was Andere meinen.

Sokrates d. j. Gern.

Fremder. Wolan denn, in welche von diesen beiden Künsten sollen wir den Herrscher stellen? Etwa in die beurtheilende wie einen Zuschauer? oder sollen wir lieber sagen dass er zu der gebietenden Kunst gehöre, da er ja doch Herr ist?

Sokrates d. j. Wie sollten wir nicht lieber dies?

Fremder. Die gebietende Kunst müssen wir also nun wieder betrachten ob sie sich wo trennt. Und mich dünkt allerdings, so ohngefähr wie die Kunst der eigentlichen Kaufleute sich absondert von der Kunst der Eigenhändler, so auch das Geschlecht der Herrscher von dem der Herolde sich auszusondern.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweitenmale wieder?

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. So auch die vom Stamm der Herolde lassen sich fremde Gedanken auftragen, und tragen sie selbst zum zweitenmale Andern auf.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Wie also? wollen wir die Herrscherkunst in Eins vermengen mit der dolmetschenden, Befehle ausrufenden, oder mit der Wahrsagekunst und Heroldskunst und vielen andern verwandten Künsten, denen ebenfalls ein Gebieten zukommt? oder sollen wir dem womit wir die Sache eben verglichen auch den Namen nachbilden, da ohnedies fast unbenannt ist die Gattung der Eigengebietenden? und also auf diese Weise theilen, dass wir das ganze Geschlecht der Könige in die selbstgebietende Kunst stellen, um die übrigen aber uns gar nicht weiter bekümmernd Andern überlassen ihnen einen Namen beizulegen? Denn nur auf den Herrscher ging unsere Untersuchung, nicht auf das entgegengesezte.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Also da sich dies ziemlich von jenem unterscheidet, 261
ausgesondert durch das Verhältniss der Fremdheit zur Eigenthümlichkeit, so müssen wir auch dieses wiederum trennen, wenn es irgendwo nachgeben will, dass wir durchschneiden können.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Und das scheint es ja zu wollen. Folge mir nur und schneide mit.

Sokrates d. j. Wo denn?

Fremder. Wen wir uns nur immer als Herrscher denken, der ein Gebieten anwendet, werden wir nicht immer finden, dass der, damit irgend etwas entstehe, gebietet?

Sokrates d. j. Weshalb sonst?

Fremder. Alles entstehende aber in zwei Theile zu sondern ist gar nicht schwer.

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Nimmst du es nämlich insgesammt, so ist einiges davon beseelt, anderes unbeseelt.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und eben hiernach lass uns der einsichtigen Erkenntniss gebietenden Theil, wenn wir ihn zerschneiden wollen, zerschneiden.

Sokrates d. j. Wonach?

Fremder. Indem wir einiges davon den Entstehungen des unbeseelten zueignen, anderes denen des beseelten, und so wird das Ganze in zwei Theile getheilt sein.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Den einen Theil davon lassen wir liegen, den an-

deren nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, theilen wir ihn wieder in zwei Theile.

Sokrates d. j. Welchen von beiden meinst du aber sollen wir aufnehmen?

Fremder. Offenbar doch den über das lebendige gebietenden. Denn die königliche Kunst hat ja nicht etwa unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst: sondern edlerer Art besizt sie an dem lebendigen und über dieses immer ihre Macht.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und die Entstehung und Ernährung des lebendigen könnte man ansehn theils als vereinzelte, theils als eine gemeinschaftlich über das in Heerden lebende Vieh sich erstrekkende Sorgfalt.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Aber den Staatsmann werden wir doch nicht mit wenigen einzelnen beschäftiget finden wie den Ochsenjungen oder Reitknecht, sondern mehr gleicht er einem der Pferdezucht und Rindviehzucht im grossen treibt.

Sokrates d. j. Das leuchtet mir ein, nun es gesagt ist.

Fremder. Wollen wir also von Aufziehung des lebendigen die gemeinsame Wartung vieler zugleich die Gemeinzucht oder Heerdenzucht nennen?

Sokrates d. j. Wie sich beides in der Rede am besten treffen mag.

Fremder. Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütest es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du wenn du älter wirst reicher sein an Einsicht. Jezt also wollen wir es wie du riethest machen. Die Heerdenzucht aber siehst du leicht wie die einer als zwiefach darstellen, und das jezt im doppelten gesuchte uns dann nur in der Hälfte wird suchen lassen.

262 *Sokrates d. j.* Ich will es versuchen, und mich dünkt eine andere zu sein die Auferziehung der Menschen und eine andere die der Thiere.

Fremder. Recht wakker und frisch hast du das getheilt. Aber dass uns doch dies wo möglich nicht noch einmal begegne.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass wir nicht ein kleines Theilchen allein von vielen und grossen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff; sondern jeder Theil habe zugleich seinen eignen Begriff. Denn am schönsten ist das freilich aus allem übrigen gleich das gesuchte herauszusondern, wenn es sich richtig damit verhält; so wie du

eben glaubend dass die Eintheilung sich verhalte uns die Rede beschleuniget hast, weil du sahest, dass sie auf den Menschen losging. Aber Lieber, schnizeln ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch alles an bei Untersuchungen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das nur, Fremdling?

Fremder. Ich will versuchen es noch deutlicher zu erklären, Sokrates, aus Wolgefallen an deiner Gemüthsart. An dem jedoch was uns jezt vorliegt ist unmöglich es ohne Mangel deutlich zu machen; lass uns aber versuchen die Sache noch um ein klein weniges weiter vorwärts zu bringen der Deutlichkeit wegen.

Sokrates d. j. Was meinst du also hätten wir eben bei unserer Eintheilung nicht recht gemacht?

Fremder. Dieses, wie wenn Jemand das menschliche Geschlecht in zwei Theile theilen wollte, und thäte es wie hier bei uns die Meisten zu unterscheiden pflegen, dass sie das Hellenische als Eines von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesammt aber, die gar nichts unter einander gemein haben und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heissen, und dann um dieser einen Benennung willen auch voraussezen, dass sie Ein Geschlecht seien. Oder wenn einer glaubte die Zahl in zwei Arten zu theilen, wenn er aus dem Ganzen eine Myriade herausschnitte, die er als eine Art absonderte, und dann alles übrige ebenfalls mit einem Worte bezeichnen und wegen dieser Benennung hernach glauben wollte, dieses sei nun mit Ausnahme von jenem die andere Art davon. Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie getheilt, wenn er die Zahl in grades und ungerades zerschnitten, und so auch das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches. Lydier aber und Phrygier und so mehrere allen übrigen entgegenstellen und abschneiden könnte er dann, wenn er aufgeben müsste Theil und Art zugleich zu finden beim Zerschneiden.

Sokrates d. j. Ganz richtig. Aber eben dieses, Fremdling, 263
wie kann einer das recht deutlich einsehen, dass Theil und Art nicht dasselbe sind, sondern jedes etwas anderes?

Fremder. O bester Mann, das ist keine schlechte Aufgabe. Wir aber sind schon jezt weiter als billig von unserer vorgesezten Rede abgeschweift, und du verlangst wir sollen noch weiter abschweifen. Daher lass uns jezt nur, wie es sich gehört, zurükkkehren; dieser Spur aber wollen wir ein andermal mit Musse nach-

gehn. Nur das nimm gar in Acht, dass du nicht etwa meinest hierüber etwas genau bestimmtes von mir gehört zu haben.

Sokrates d. j. Worüber denn?

Fremder. Dass Art und Theil von einander verschieden sind.

Sokrates d. j. Aber wie?

Fremder. Dass nämlich, wenn es eine Art von etwas giebt eben dieses nothwendig auch ein Theil desselben Gegenstandes sein wird, wovon es eine Art genannt wird, dass aber, was ein Theil sei auch eine Art sein müsse, gar nicht nothwendig ist. So sage immer lieber dass ich mich erklärt hätte als anders.

Sokrates d. j. Das will ich thun.

Fremder. Sage mir nun aber auch das nächste.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Wegen der Abschweifung, von wo sie uns hieher geführt hat. Ich glaube nämlich es war eigentlich als du befragt wie die Heerdenzucht wol zu theilen wäre so rasch antwortetest es gebe zwei Gattungen des lebendigen, eine die menschliche, und die aller übrigen Thiere insgesammt die andere.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Theil herausgenommen, zu glauben, dass du alles übrige auch wieder als Eine Art zurükkliessest, weil du für alle einerlei Namen hattest sie damit zu benennen, und sie Thiere hiessest.

Sokrates d. j. So war es auch.

Fremder. Allein so würde vielleicht, mein wakkerster Sokrates, wenn es noch ein anderes verständiges Thier gäbe wie man die Kraniche dafür hält, oder irgend ein anderes solches auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so dass es die Kraniche als Eine Gattung allem übrigen lebendigen entgegensezte und sich selbst rühmend heraushöbe, alle übrigen aber mit Inbegriff des Menschen in Eins zusammenfasste, und ebenfalls nicht besser als etwa Thiere nennete. Deshalb wollen wir uns bemühen dergleichen alles zu vermeiden.

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Indem wir nicht gleich alles lebendige insgesammt theilen, damit uns das weniger begegne.

Sokrates d. j. Das darf es freilich nicht.

Fremder. Aber auch jenes Mal schon war auf dieselbe Art gefehlt worden.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Unser gebietender Theil der Einsicht hatte es doch in der Gattung der Auferziehung des lebendigen mit dem in Heerden lebenden zu thun. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Also war uns schon damals das gesammte lebendige eingetheilt in zahmes und wildes. Denn die es in der Art 264
haben sich aufziehn und bändigen zu lassen nennen wir zahme, die dieses nicht haben, wilde.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Die Erkenntniss nun der wir nachspüren, hatte es und hat es noch mit den zahmen zu thun, und muss unter dem geselligen Vieh gesucht werden.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Lass uns also nicht so theilen wie damals, dass wir auf das Ende sehen oder eilen, um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen. Denn deshalb ist es uns auch jezt nach dem Sprichwort ergangen.

Sokrates d. j. Nach welchem?

Fremder. Dass weil wir uns nicht genug verweilt und gut eingetheilt haben, wir später fertig geworden sind.

Sokrates d. j. Da ist es uns ganz recht ergangen, Fremdling

Fremder. Gut denn, so lass uns noch einmal anfangen die Gemeinzucht einzutheilen; vielleicht wird auch das worauf du ausgehst die gehörig durchgeführte Rede selbst dir nur noch schöner herausbringen. Sage mir also.

Sokrates d. j. Was denn?

Fremder. Dieses, ob du wol schon von Jemand gehört hast, denn selbst weiss ich dass du nicht dabei gewesen bist, wie die Fische im Nil gefüttert werden und in den Teichen des grossen Königes. In Quellen aber hast du es vielleicht selbst gesehen?

Sokrates d. j. Allerdings habe ich dies gesehen und jenes von Vielen gehört.

Fremder. Und wie Gänse und Kraniche zusammen weiden hast du, wenn du auch nicht die Thessalischen Ebenen durchstreift hast, doch wol erfahren und glaubest es.

Sokrates d. j. Wie sollte ich nicht!

Fremder. Deshalb aber habe ich dich dies alles gefragt, weil es Heerdenzucht giebt auf dem Wasser und auch auf dem Trokkenen.

Sokrates d. j. Das giebt es allerdings.

Fremder. Dünkt dich also nicht auch, dass wir so sollten die Wissenschaft der Gemeinzucht theilen, um jedem von diesen beiden

seinen eignen Theil anzuweisen, den einen die Schwimmthierzucht nennend, den andern die Landgängerzucht?

Sokrates d. j. Mich auch.

Fremder. Zu welchem nun von beiden die Herrscherkunst gehöre dürfen wir nicht erst fragen; denn das sieht ja Jeder.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Diesen Zweig der Heerdenzucht aber, die Landgängerzucht kann wol Jeder theilen.

Sokrates d. j. Wie?

Fremder. Wenn er geflügeltes und zu Fuss gehendes von einander trennt.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Und wie? ob es die Staatskunst mit dem zu Fuss gehenden zu thun hat, fragen wir danach erst? Oder meinst du nicht, dass auch der Unverständigste dies bejahen würde?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Die Zucht des auf dem Lande gehenden nun muss wieder, wie die gerade Zahl wenn sie zerschnitten wird, in zwei Theilen erscheinen.

Sokrates d. j. Offenbar.

Fremder. Nach der Seite nun wohin unsere Rede sich wendet glaube ich zwei gebahnte Wege zu sehen, einen schnelleren, wenn man einem grossen Theil einen kleineren gegenüberstellt;
265 einen anderen der davon, was wir vorher sagten, dass man mitten durchschneiden müsse, mehr an sich hat, aber länger ist er freilich. Es steht also bei uns, welchen von beiden wir wollen, zu gehn.

Sokrates d. j. Können wir denn nicht beide?

Fremder. Zugleich wenigstens nicht, du Wunderlicher, aber nach einander können wir es freilich.

Sokrates d. j. Ich wähle also nach einander beide.

Fremder. Das geht auch gern; denn nur weniges ist uns noch übrig. Im Anfang freilich und als wir noch auf der Hälfte des Weges waren wäre die Aufgabe schwierig gewesen. Nun aber, da es dir so gefällt, wollen wir den längeren zuerst gehn. Denn so lange wir noch frischer sind, werden wir leichter darauf fertkommen. Die Eintheilung nun siehe.

Sokrates d. j. Sprich.

Fremder. Das Fussvolk unter den zahmen, was in Heerden lebt, ist schon von Natur in zwei Theile getheilt.

Sokrates d. j. Wonach?

Fremder. Dass einige ihrer Art nach ungehörnt sind, andere hörnertragend.

Sokrates d. j. Das ist deutlich.

Fremder. Theile also die Zucht des Fussvolkes so dass du jedem einen Theil giebst, und bediene dich dabei, wie wir auch schon früher gethan, gleich der Erklärung; denn wenn du sie benennen willst wird es dir verwikkelter gerathen als gut ist.

Sokrates d. j. Wie soll man also erklären?

Fremder. So, dass nachdem der gehenden Thiere Pflegekunst in zwei Theile getheilt worden, der einen Abtheilung der gehörnte Theil des Heerdenviehes angewiesen worden ist, der anderen der ungehörnte.

Sokrates d. j. Dies sei nun so erklärt, denn es ist gewiss hinreichend deutlich gemacht.

Fremder. Dem Könige aber sehen wir doch gewiss an, dass er eine abgestuzte Heerde ohne Hörner weidet.

Sokrates d. j. Wie sollten wir das nicht sehen!

Fremder. Auch diese wollen wir also durchzureissen versuchen, um ihm das seinige zu geben.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Sollen wir sie nun nach dem gespaltenen und ungespaltenen Hufe theilen, oder nach der reinen und vermischten Begattung? Du verstehst doch wol?

Sokrates d. j. Wie denn?

Fremder. Die Pferde und Esel haben es doch in der Art sich mit einander zu begatten?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Was aber dann noch übrig ist von der einen Heerde der zahmen vermischt sich nicht mit einander.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Scheint dir nun die Sorgfalt des Staatsmannes auf Naturen von solcher vermischter Begattung zu gehen oder von reiner?

Sokrates d. j. Von unvermischter offenbar.

Fremder. Diese müssen wir nun wie das vorige ebenfalls in zwei Hälften zerlegen.

Sokrates d. j. Das müssen wir.

Fremder. Nun aber ist uns schon das lebendige, sofern es 266
zahm und gesellig ist, bis auf zwei Gattungen etwa ganz zertheilt;
denn die Hunde lohnt es kaum als eine eigne Gattung unter den
geselligen Thieren aufzuführen.

Sokrates d. j. Freilich nicht. Wonach aber wollen wir die beiden scheiden?

Fremder. Wonach ihr beide, Theaitetos und du, billig theilen müsst, da ihr euch mit der Messkunst befasst habt.

Sokrates d. j. Wonach also?

Fremder. Nach der Diagonale und wiederum nach der Diagonale der Diagonale.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Die Natur welche unserer Gattung eignet, ist die wol für den Gang anders eingerichtet, als die Diagonale welche das zweifüssige Vierekk bildet?

Sokrates d. j. Nicht anders.

Fremder. Die Natur der übrig bleibenden Gattung aber vermag wiederum dasselbe wie die Diagonale unseres Vierekkes, wenn sie doch auf zweimal zwei Füsse eingerichtet ist.

Sokrates d. j. Das ist sie freilich, und nun verstehe ich auch was du sagen willst.

Fremder. Ueberdies aber sehen wir nicht, dass uns etwas anderes, recht als käme es von solchen die im Lächerlichen Meister sind, begegnet ist mit dem eingetheilten?

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass mit unserer menschlichen Gattung gleichen Theil erhalten hat und also zwischen her läuft mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste?

Sokrates d. j. Ich sehe wol wie das gar närrisch herauskommt.

Fremder. Ist es denn aber nicht natürlich dass das langsamste zulezt kommt?

Sokrates d. j. Das freilich wol.

Fremder. Und das bemerken wir nicht, dass noch viel lächerlicher unser König erscheint, indem er sammt seiner Heerde umherläuft und gleichen Schritt hält mit dem auf ein schlechtes Leben am meisten eingeübten?

Sokrates d. j. Allerdings freilich.

Fremder. Aber nun eben, Sokrates, wird uns das noch besser deutlich was damals bei der Untersuchung über den Sophisten gesagt ward.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass nämlich diesem Verfahren in der Rede weder an dem vortrefflicheren mehr liegt als an dem andern, noch sie das kleinere hintansezt wegen des grösseren, sondern immer ganz für sich die Sache zu Ende bringt, wie es am richtigsten ist.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Nach diesem nun, damit du mir nicht zuvorkommst durch die Frage welches doch damals der kürzere Weg gewesen zur Erklärung des Königes, will ich selbst gleich vorangehn.

Sokrates d. j. Sehr wol.

Fremder. Ich meine nämlich, wir sollten gleich die Landgänger eingetheilt haben in zweifüssige und vierfüssige; und da wir dann die menschliche Gattung nur allein noch mit dem Federvieh zusammen die zweibeinige Heerde bildend gefunden hätten, diese dann zerschneiden in einen nakkten und einen gefiedererzeugenden Theil. Wäre sie nun so getheilt und dadurch die menschenhütende Kunst deutlich gezeigt worden, dann hätten wir unsern Staatsmann und König gebracht und wie den Wagenführer in den Staat hineingestellt, die Zügel desselben ihm übergebend, da hierin doch seine eigenthümliche Kunst besteht.

Sokrates d. j. Sehr schön hast du mir wie die Hauptschuld 267
die Erklärung ausgezahlt, und mir noch diesen Nebenweg wie die Zinsen beigelegt, wodurch sie nun ganz vollendet ist.

Fremder. Wolan denn, fassen wir nun vom Anfang bis zum Ende alles noch einmal durchgehend die Namenerklärung der Kunst des Staatsmannes zusammen.

Sokrates d. j. Wol.

Fremder. Von der einsehenden Erkenntniss hatten wir also zuerst einen gebietenden Theil; von diesem nannten wir ferner durch Vergleichung darauf gebracht einen Theil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun gar nicht als die kleinste Gattung die welche das lebendige aufzieht von uns abgeschnitten. Von dieser eine Art die Heerdenzucht, von der Heerdenzucht wiederum die Hütung der zu Fuss gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder besonders ab die Auferziehung der ungehörnten Gattung. Den nächsten Theil von dieser müsste nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen befassen wollte, und müsste sie die Kunst der Hütung des unvermischtbegatteten nennen. Von dieser ist nun der Abschnitt für die zweifüssige Heerde der lezte übrig bleibende menschenhütende Theil, und selbst eben dieses gesuchte, was sowol königliche als Staatskunst heisst.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Aber Sokrates, ist uns dies so wie du eben sagtest auch wirklich verrichtet?

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Dass unser Gegenstand vollkommen richtig und befriedigend ist ausgeführt worden? oder fehlt nicht eben darin unsere Untersuchung dass die Erklärung zwar irgendwie gegeben, aber keinesweges vollkommen gründlich ist ausgeführt worden?

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Ich will versuchen uns beiden was ich denke jezt noch deutlicher zu machen.

Sokrates d. j. Das thue nur.

Fremder. Nicht wahr, unter vielen hütenden Künsten die sich uns eben gezeigt hatten war eine die Staatskunst, die Sorgfalt für Eine gewisse Heerde?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und unsere Erklärung bestimmte, sie wäre nicht die Zucht der Pferde noch anderer Thiere, sondern die Wissenschaft der Gemeindezucht der Menschen?

Sokrates d. j. So war es.

Fremder. Lass uns nun den Unterschied zwischen allen übrigen Hütern und den Königen betrachten.

Sokrates d. j. Was für einen?

Fremder. Ob nicht mancher Andere von einer anderen Kunst benannte mit jenem zugleich an der Aufziehung der Heerde Antheil zu haben behauptet und sich anmaasst.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Wie die Kaufleute, Akkerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das ganze Geschlecht der Aerzte, diese weisst du wol würden sämmtlich mit jenen Hütern der menschlichen Dinge welche wir Staatsmänner genannt haben über diese Erklärung sich streiten, weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen, und zwar nicht nur der zur
268 Heerde gehörigen Menschen, sondern auch der Herrscher selbst.

Sokrates d. j. Und thäten sie daran nicht recht?

Fremder. Vielleicht, und das wollen wir eben sehen. Das aber wissen wir doch, dass mit dem Ochsenhirten sich über dergleichen Niemand in einen Streit einlässt; sondern er selbst der Hirte ist auch der Ernährer der Heerde, er ist ihr Arzt, er ist gewissermaassen ihr Freiwerber, und der gesammten Hebammenkunst bei der Schwangerschaft und der Geburt der Jungen ist er allein kundig. Ja auch was Spiel und Tonkunst betrifft, soweit sein Vieh deren von Natur empfänglich ist, versteht Niemand besser als er es aufzumuntern und anlokkend zu besänftigen, indem er auf Instrumenten sowol als mit dem blossen Munde die seiner Heerde

angemessene Tonkunst ausübt. Und mit den übrigen Hütern ist es dasselbe. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Wie kann also unsere Erklärung des Königes sich richtig und untadelhaft erweisen, wenn wir ihn den Hüter und Auferzieher der menschlichen Heerde nennen, ihn allein heraushebend aus zehntausend anderen die sich mit ihm darum streiten?

Sokrates d. j. Auf keine Weise.

Fremder. Also war unsere Besorgniss vorher gegründet, als wir argwöhnten, wir möchten zwar wol einige Züge des Herrschers angeben, keinesweges aber könnten wir den Staatsmann genau dargestellt haben, bis wir alle welche sich um ihn herdrängen und auf das Mithüten Anspruch machen weggeräumt, und ihn abgesondert von jenen ganz rein für sich allein hinstellen.

Sokrates d. j. Vollkommen gegründet freilich.

Fremder. Dies also, o Sokrates, müssen wir bewerkstelligen, wenn wir nicht unsere Erklärung zulezt wollen zu Schanden machen.

Sokrates d. j. Das darf ja auf keine Weise geschehen.

Fremder. Also müssen wir wiederum von einem andern Anfang aus einen andern Weg gehen?

Sokrates d. j. Was doch für einen?

Fremder. Wo wir auch wol Scherz einmischen. Denn wir müssen einen ziemlichen Theil einer grossen Geschichte zu Hülfe nehmen, und hernach eben wie vorher, indem wir einen Theil nach dem andern wegnehmen, zu dem eigentlich gesuchten selbst gelangen. Sollen wir das?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Aber auf die Geschichte sei mir ja recht aufmerksam wie die Kinder. Du bist ja doch erst seit wenigen Jahren über die Kindheit hinaus.

Sokrates d. j. Sage nur.

Fremder. Solche alte Erzählungen also gab es und wird auch noch geben gar viele andere, und so auch die Erscheinung bei dem Streit welcher vorgefallen sein soll zwischen Atreus und Thyestes. Denn du hast doch gehört und erinnerst dich, was sich damals soll ereignet haben?

Sokrates d. j. Das Zeichen von dem goldenen Lamme meinst du vielleicht.

Fremder. Nein das nicht, sondern das von der Aenderung im
Auf- und Untergang der Sonne und der andern Gestirne, dass sie 269
nämlich von wo sie jezt aufgehen, dorthin damals untergingen, und

aufgingen auf der entgegengesezten Seite. Damals aber gab Gott dem Atreus ein Zeugniss, und wendete sie um in die gegenwärtige Ordnung.

Sokrates d. j. Erzählt wird freilich auch das.

Fremder. Und auch von der Herrschaft welche Kronos führte haben wir von Vielen gehört.

Sokrates d. j. Von gar Vielen.

Fremder. Und wie, dass vorher die Menschen als Erdgeborne entstanden und nicht erzeugt wurden einer von dem andern?

Sokrates d. j. Auch das ist eine von den alten Sagen.

Fremder. Dies nun rührt insgesammt von demselben Umstande her, und ausserdem tausenderlei anderes noch wunderbareres, wovon aber durch die Länge der Zeit sich einiges ganz verlöscht hat und das übrige zerstreut erzählt wird, jedes einzelne abgerissen von dem übrigen. Den Umstand aber, der an alle diesem Ursach ist, hat noch Niemand erzählt. Jezt aber muss er berichtet werden, denn zur Darstellung des Königes wird er sich uns wol schikken, wenn er erzählt ist.

Sokrates d. j. Wol gesprochen! erzähle also ohne etwas zu übergehen.

Fremder. Höre denn. Dieses Ganze hilft auf seiner Bahn bisweilen Gott selbst mitführen und wälzen, bisweilen lässt er es wieder los, wenn seine Umläufe das ihm gebührende Zeitmaass schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesezten Seite, als ein lebendiges dem auch Vernunft zugetheilt ist von dem welcher es ursprünglich zusammenfügte. Dieses Rükkwärtsgehen aber ist ihm nothwendig aus folgender Ursache natürlich.

Sokrates d. j. Aus welcher denn?

Fremder. Sich immer einerlei und auf gleiche Weise zu verhalten und dasselbe zu sein, das kommt nur dem göttlichsten unter allem allein zu, körperliche Natur aber steht nicht in dieser Reihe. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hat freilich vieles und herrliches von seinem Erzeuger empfangen; indess ist es auch Körpers theilhaftig geworden, daher ihm denn aller Veränderung schlechthin unerfahren zu sein unmöglich ist. Nach Vermögen jedoch wird es immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Richtung bewegt. Daher ist es der Umwälzung theilhaftig als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung. Sich selbst aber immer zu drehen ist keinem wol leicht möglich als dem alles bewegte Anführenden. Diesem ist aber nicht statthaft jezt so, dann

wieder entgegengesezt zu bewegen. Nach diesem allen also darf man von der Welt weder behaupten, dass sie immer sich selbst drehe, noch dass sie immer ganz von Gott gedreht werde, sintemal es nach zweierlei und entgegengesezten Richtungen geschieht, noch auch, dass etwa irgend zwei Götter von einander entgegengesezter Gesinnung sie drehen; sondern was eben gesagt ist und allein 270
übrig bleibt, dass sie jezt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs neue erwerbend und eine von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfangend; dann aber, wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht, so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich selbst überlassen, dass sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rükkwärts durchwandern kann, weil sie bei vollständigster Grösse und Gleichgewicht auf dem kleinsten Fusse einherschreitend geht.

Sokrates d. j. Sehr einleuchtend ist alles gesagt was du bis jezt ausgeführt hast.

Fremder. So lass uns zusammenrechnend den Umstand betrachten der sich aus dem gesagten ergiebt, und von uns als die Ursache alles wunderbaren angegeben wurde. Dies ist nämlich folgender.

Sokrates d. j. Was für einer?

Fremder. Dass nämlich die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite wohin es sich jezt wälzt sich bewegt, bisweilen nach der entgegengesezten.

Sokrates d. j. Wie doch eigentlich?

Fremder. Diese Veränderung muss man von allen Umwendungen, welche sich am Himmel ereignen, für die grösste und vollständigste halten.

Sokrates d. j. Das scheint allerdings.

Fremder. Daher ist auch zu glauben dass alsdann die grössten Veränderungen entstehen für uns, die wir innerhalb desselben wohnen.

Sokrates d. j. Auch das ist wahrscheinlich.

Fremder. Viele wichtige und mannigfaltige Veränderungen aber welche zusammentreffen, wissen wir nicht dass die Natur der Lebenden diese nicht leicht erträgt?

Sokrates d. j. Wie sollten wir das nicht?

Fremder. Die grössten Verheerungen also entstehen alsdann nothwendig sowol unter den anderen Thieren, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur weniges übrig. Und für diese Ueberreste treffen dann viele andere wunderbare und neue Ereig-

nisse zusammen; dieses aber ist das grösste und begleitet die Umwälzung des Ganzen nothwendig alsdann, wenn die der bisher bestandenen entgegengesezte Richtung eintritt.

Sokrates d. j. Was für eines denn?

Fremder. Welches Alter jedes lebende Wesen hatte dies blieb ihm zuerst stehn, und alles sterbliche hörte auf je länger je älter auszusehn, vielmehr wendete es sich auf das entgegengesezte zurükk und wurde gleichsam jünger und zärter. Und die weissen Haare der Alten schwärzten sich, die Wangen der bärtigen aber glätteten sich wieder, und brachten jeden zu seiner schon vorübergegangenen Blüthe zurükk; eben so die Leiber der mannbaren Jugend glätteten sich und wurden jeden Tag und jede Nacht kleiner, bis sie wieder die Natur der kleinen Kinder annahmen, und ihnen an Leib und Seele ähnlich wurden. Nach diesem aber welkten sie dann zusehends und verschwanden gänzlich. Ja auch die Leichname der zur selbigen Zeit gewaltsam verstorbenen trafen die nämlichen Zufälle der Reihe nach insgesammt, so dass sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten.

Sokrates d. j. Was für eine Entstehung des lebendigen gab
271 es aber damals, o Fremdling, und auf welche Weise erzeugte es sich aus sich?

Fremder. Offenbar, o Sokrates, gab es auf diese Weise erzeugtes in der damaligen Natur gar nicht; sondern das Geschlecht, wovon erzählt wird, es sei ehedem ein erdgebornes gewesen, das waren eben die damals aus der Erde zurükkkehrenden, und wurde so erwähnt von unsern ersten Vorfahren, welche noch der auf Endigung des ersteren Umlaufes folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfange des jezigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller jener Geschichten, welche jezt mit Unrecht von Vielen ungläubig verworfen werden. Das können wir glaube ich hieraus sehn. Denn damit dass die Alten wieder zur Natur der Kinder zurükkkehren hängt ja zusammen, dass auch von den Verstorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen wieder aufstehend von dort und auflebend jener allgemeinen Umwendung folgten als die gesammte Entstehung sich auf die entgegengesezte Seite herumwälzte und dass sie als Erdgeborne nach eben diesem Verhältniss nothwendig hervorkommend hievon ihren Namen und ihre Erklärung erhielten, so viele nämlich von ihnen Gott nicht schon zu einem andern Geschikk erhöht hatte.

Sokrates d. j. Offenbar folgt ja dies aus dem vorigen. Allein das Leben welches während der Gewalt des Kronos wie du sagst

gewesen ist, war dies zur Zeit jener Bewegungen oder der jezigen? Denn die Veränderung an der Sonne und den Gestirnen muss offenbar mit beiden Bewegungen zusammentreffen.

Fremder. Sehr gut bist du der Rede gefolgt. Das aber wonach du fragst, dass nämlich den Menschen alles von selbst geworden, gehört wol keinesweges zu der jezt bestehenden Bewegung, sondern auch dieses war offenbar in der vorigen. Denn damals herrschte zuerst für die ganze Umwälzung Sorge tragend der Gott, wie jezt aber waren strichweise die verschiedenen Theile der Welt gänzlich unter herrschende Götter vertheilt. So auch die lebendigen Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen und Heerden hatten als göttliche Hüter unter sich vertheilt die Dämonen, deren Jeder jedem welches er beherrschte für alles genügte, so dass keines wild war noch auch sie einander zur Speise dienten; und Krieg oder Zwiespalt schon gab es ganz und gar nicht unter ihnen, wie man auch unzählig viel anderes mit dieser Anordnung zusammenhängendes noch anführen könnte. Was aber von der Menschen mühelosem Leben gerühmt wird, wird dieserwegen erzählt. Gott selbst hütete sie und stand ihnen vor, wie jezt die Menschen als ein anderes göttlicheres lebendige andere Gattungen des lebenden geringer als sie selbst hüten. Unter seiner Hut aber gab es keine bürgerliche Verfassungen noch auch häusliche, dass man Weiber und Kinder hatte; denn aus der Erde lebten sie alle 272
auf, ohne sich des vorherigen zu erinnern. Sondern dergleichen fehlte ihnen alles, Früchte aber hatten sie reichlich von Eichen und vielen anderen Gewächsen, nicht durch Akkerbau gezogene, sondern welche die Erde ihnen von selbst gab. Auch unbekleidet und ohne Lagerdekken weideten sie grösstentheils im Freien; denn die Witterung war beschwerdenlos für sie eingerichtet, und weich war ihr Lager genug, weil reichliches Gras aus der Erde hervorwuchs. Wie also das Leben unter dem Kronos gewesen, o Sokrates, hörst du; das jezige aber wie es heisst, unter dem Zeus, kennst du selbst. Könntest du nun wol und wolltest entscheiden, welches von beiden das glükkseligere ist?

Sokrates d. j. Keinesweges.

Fremder. Willst du also, dass ich sie dir auf gewisse Weise vergleiche?

Sokrates d. j. Gar sehr will ich das.

Fremder. Wenn also die Pfleglinge des Kronos, da sie so vieler Musse genossen und auch des Vermögens nicht nur mit Menschen sondern auch mit Thieren vernünftigen Umgang zu pfle-

gen, dies alles recht gebrauchten zur Philosophie in ihren Unterredungen mit den Thieren und unter sich von jedem Wesen erforschend, ob es irgend ein besonderes Vermögen besizend, etwas von den Andern verschiedenes wahrgenommen habe zur Vermehrung der Einsicht: dann ist wol leicht zu entscheiden, dass die damaligen tausendmal glükkseliger daran waren als die jezigen. Wenn sie aber reichlich mit Speise und Trank gesättiget sich untereinander und den Thieren solche Geschichten erzählten, wie auch jezt noch von ihnen erzählt werden: so ist auch so die Sache wenigstens nach meiner Meinung gar leicht zu entscheiden. Doch lassen wir das jezt bis einer kommt der uns gründlich berichte, auf welche von beiden Seiten sich die Lust jenes Geschlechtes neigte in Beziehung auf Erkenntniss und Gebrauch der Rede. Weshalb wir aber diese Geschichte in Anregung gebracht, das muss jezt erklärt werden; damit wir nächstdem nun zum folgenden fortschreiten können. Als nämlich alles dieses seine Zeit erfüllt hatte und eine Umkehrung erfolgen musste, da auch das aus der Erde gekommene Geschlecht ganz aufgerieben war, nachdem jegliche Seele alle ihre Entstehungen durchgemacht und, soviel ihr bestimmt war, Saamen für die Erde zurükkgelassen hatte; alsdann liess der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurükk. Die Welt aber bewegte nun wiederum rükkwärts das Geschikk und die ihr angeborene Lust. Alle also an ihren Orten mit dem höchsten Geist mitherrschende Götter als sie bemerkten was geschah, liessen gleichfalls die Theile der Welt los von ihrer Aufsicht und Besorgung. Sie aber die nun im Zurükkdrehn, des Endes und des Anfangs entgegengesezten
273 Schwung vermischend, einen neuen Umschwung nahm, indem sie in sich selbst grosse Erschütterungen erregte, richtete dadurch wieder anderes Verderben an unter allerlei Arten des lebendigen. Als nun, nachdem eine geraume Zeit vergangen war, theils Getümmel und Verwirrung nachliessen, und von den Erschütterungen eine Stille eintrat, theils sie nun zu ihrem gewohnten eignen Lauf wol geordnet und bereitet war, ging sie Aufsicht und Macht selbst ausübend über alles in ihr und über sich selbst, ihres Werkmeisters und Vaters Lehren dabei sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich nun führte sie dies genauer aus, zulezt aber lässiger. Und hieran ist das körperliche in ihrer Mischung Schuld, dieses noch von der ehemaligen Natur her mit ihr aufgezogene, weil es mit grosser Unordnung behaftet war, ehe es zu der jezigen Weltordnung gelangte. Denn von dem welcher sie eingerichtet besizt sie alles

schöne; alles aber was widerwärtiges und unrechtes unter dem Himmel geschieht, stammt ihr selbst von ihrer vorigen Beschaffenheit her, und auch in die Lebendigen bringt sie es mit hinein. So lange sie daher unter Aufsicht des Steuermannes ihre lebendigen Bewohner ernährt, erzeugt sie in ihnen nur wenig schlechtes und viel dagegen gutes. Ist sie aber von jenem getrennt, so besorgt sie in der nächsten Zeit nach ihrer Freilassung noch alles aufs herrlichste; je weiter aber die Zeit vorrükkt und Vergesslichkeit sich einschleicht bei ihr, um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Verwirrung, welcher am Ende der Zeit vollkommen aufblüht, so dass sie nur aus wenig gutem und einem grossen Antheil des entgegengesezten jede Mischung zusammensezend in Gefahr des Verderbens geräth, sie selbst und alles in ihr. Weshalb denn alsdann schon der Gott welcher sie eingerichtet hat, wenn er sie in diesen Nöthen erblikkt, aus Besorgniss, dass sie nicht zertrümmere und durch die Zerrüttung gänzlich aufgelöst in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, sich selbst wiederum an das Ruder stellend, alles was erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung in den ihm eigenthümlichen Umlauf wieder in Ordnung bringt, und so alles wieder bessernd die Welt unsterblich und unveraltet darstellt. Dieses nun ist nur als das Ende von allem bisherigen gesagt; was uns aber zur Darstellung des Königes dient finden wir hinreichend wenn wir uns nur an das vorige der Rede halten. Nämlich sobald die Welt sich wiederum in die Bahn für das jezige Werden hineindrehte, stand zuerst wiederum das Alter still, und neues dem damaligen entgegengeseztes brachte sie demnächst hervor. Nämlich die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder und die neu aus der Erde schon als alt und grau hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurükk, und alles andere veränderte sich den Zustand des Ganzen nachahmend und ihm folgend. Eben so also auch, was zur Empfängniss, Geburt 274
und Ernährung gehört, erfolgte dem Ganzen nachgebildet nothwendig. Denn nun durfte nicht mehr in der Erde aus andern Bestandtheilen ein lebendiges gebildet werden; sondern so wie der Welt aufgegeben war selbstherrschend ihre Bahn zu leiten, auf dieselbe Weise war auch ihren Theilen, aus sich selbst soviel als möglich wäre sich zu bilden, zu erzeugen und zu ernähren, durch dieselbige Anordnung aufgegeben. Und nun sind wir eben bei dem angekommen, worauf diese ganze Rede ausging. Von den übrigen Thieren nämlich wäre es lang und weitläuftig zu erzählen, woher

sich jedes und weshalb verwandelt, von den Menschen aber ist es kürzer zu fassen und mehr zur Sache gehörig. Denn von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons verlassen erfuhren die Menschen, da die meisten Thiere von irgend rauherer Natur ganz verwildert, sie selbst aber schwach und schuzlos geworden waren, von diesen vielerlei Leides, und waren in den ersten Zeiten völlig hülflos und kunstlos, weil die von selbst sich darbietende Nahrung ihnen ausgegangen, und sich deren selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, indem keine Art des Mangels sie vorher dazu genöthigt hatte. Alles dieses nun brachte sie in grosse Noth. Weshalb denn die in alten Sagen schon gerühmten Gaben uns von den Göttern mit der nöthigen Belehrung und Unterweisung geschenkt wurden, das Feuer nämlich vom Prometheus und die Künste vom Hephaistos und seiner Kunstverwandtin, Saat und Gewächse wiederum von anderen; und alles was zur Ausstattung des menschlichen Lebens beigetragen, ist uns hieraus geworden, weil nämlich, wie gesagt ist, die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen mussten eben wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen, und eben daher jezt so und dann wieder auf andere Weise leben und entstehen. Und hiemit soll die Geschichte ein Ende haben. Zu Nuz aber wollen wir sie uns machen um zu sehen wie sehr wir gefehlt haben bei Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in unserer vorigen Rede.

Sokrates d. j. Wie so? und was für ein grosser Fehler meinst du dass uns begegnet wäre?

Fremder. Auf der einen Seite ein kleinerer, auf der andern ein gar starker und weit mehr und grösser als damals.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Dass wir nämlich, gefragt nach dem Herrscher und König aus dem gegenwärtigen Umlauf und Art des Werdens, vielmehr aus dem entgegengesezten Zeitlauf den Hirten der damaligen menschlichen Heerde beschrieben haben, und also einen Gott statt
275 eines Sterblichen, daran haben wir gar sehr gefehlt. Dass wir ihn aber als den Herrscher des gesammten Staates angegeben haben ohne zu bestimmen auf welche Weise, daran haben wir zwar an sich selbst ganz wahr geredet; aber wir haben es weder ganz noch deutlich genug ausgedrükkt, und deshalb hiebei auch weniger als an jenem gefehlt.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Wir dürfen also, wenn wir nun noch die Art und Weise des Herrschens im Staate bestimmt haben, alsdann wie es scheint hoffen, dass der Staatsmann uns vollständig erklärt sei.

Sokrates d. j. Sehr schön.

Fremder. Deshalb nun haben wir auch die Erzählung beigebracht, damit sie zeigen sollte nicht nur von der Heerdenzucht überhaupt, wie sich alle darum streiten mit dem jezt gesuchten, sondern auch damit wir eben jenen selbst deutlicher erblikkten, welchem, weil er allein nach Art und Weise der Hirten und Hüter für die menschliche Erhaltung Sorge trägt, auch allein dieser Name gebühren kann.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und ich meines Theils wenigstens denke, Sokrates, dass diese Abzeichnung eines göttlichen Hüters auch den Vergleich mit einem Könige noch weit hinter sich lässt, dahingegen unsere jezigen Staatsmänner hier weit mehr den Beherrschten ihrer Natur nach ähnlich sind, und auch an ihrer Bildung und Nahrung bei weitem mehr Theil nehmen.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Suchen müssen wir sie aber doch um nichts mehr oder minder, sie mögen nun so oder anders geartet sein.

Sokrates d. j. Was sollten wir nicht!

Fremder. So lass uns denn so wieder zurükkgehn. Die wir die selbstgebietende Kunst über Lebendige genannt haben, und zwar nicht über einzelne, sondern die eine gemeinsame Sorgfalt ausübt über Viele, und die wir doch dort auch gleich die Heerdenzucht nannten — du erinnerst dich doch?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Diese nun haben wir schon um etwas verfehlt. Denn wir haben den Staatsmann gar nicht mit befasst und benannt, sondern unvermerkt ist er uns durch die Benennung entwischt.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Dass jeder seine Heerde aufzieht und ernährt, dies kommt wol allen andern Hütern zu, dem Staatsmann gerade kommt es aber nicht zu, und doch haben wir eben davon den Namen hergenommen, da wir ihn sollten von etwas allen insgesammt gemeinschaftlichem hergenommen haben.

Sokrates d. j. Ganz wahr sprichst du, wenn es so etwas gab.

Fremder. Wie sollte nicht doch das Pflegen etwas Allen gemeinschaftliches gewesen sein, wobei weder Futterung noch irgend ein anderes einzelnes Geschäft ausgeschlossen ist, und wir also,

wenn wir sie Heerdenwartung oder Pflege oder Besorgung nannten, alsdann den Staatsmann mit unter den übrigen verstekken konnten, da doch die Rede darauf deutete, dass dies geschehen müsse?

Sokrates d. j. Richtig; aber die weitere Eintheilung wie wäre die gegangen?

Fremder. Eben so wie wir vorher die Heerdenzucht weiter
276 theilten für zu Fuss gehendes und unbefiedertes und für reinbegattendes und ungehörntes, eben so würden wir auch die Heerdenwartung getheilt und unter dieser Erklärung dann die jezige und die unter der Regierung des Kronos gleichermaassen mit begriffen haben.

Sokrates d. j. Das ist deutlich. Ich sinne aber wie nun weiter?

Fremder. Haben wir nun den Namen der Heerdenwartung so bestimmt: so wird offenbar keiner kommen und uns bestreiten, dass sie etwa gar keine Besorgung wäre; so wie damals mit Recht bestritten wurde, dass es keine Kunst unter uns gebe, die diesen Beinamen der aufziehenden und ernährenden verdiente, und wenn es eine gäbe, viele Andere weit eher und mehr dazu gehören würden als irgend ein Herrscher.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und Besorgung der gesammten menschlichen Gemeinschaft wird doch wol keine andere Kunst mehr und milder zu sein behaupten wollen als die königliche und über alle Menschen sich erstrekkende Herrschaft.

Sokrates d. j. Richtig gesagt.

Fremder. Nächstdem aber, o Sokrates, merken wir nicht etwa, dass auch gegen das Ende wiederum verschiedentlich gefehlt ist?

Sokrates d. j. Worin doch?

Fremder. Darin, dass wenn wir auch noch so bestimmt gesehen hätten, es gebe allerdings eine aufziehende Kunst für die zweibeinige Heerde, wir sie doch nicht gleich sollten die königliche und Staatskunst genannt haben, als wäre sie bereits völlig fertig.

Sokrates d. j. Warum nicht?

Fremder. Zuerst, wie schon gesagt, war der Name zu verändern und mehr auf die gesammte Besorgung als auf die blosse Zucht zu beziehen. Dann war auch diese noch zu zerschneiden; denn sie hat wol nicht wenig Einschnitte noch.

Sokrates d. j. Was für welche?

Fremder. Wie wir ja schon den göttlichen Hüter und den menschlichen Vorsorger von einander getrennt haben.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Aber auch diese abgetheilte vorsorgende Kunst war nothwendig wieder entzweizuschneiden.

Sokrates d. j. Und wie das?

Fremder. In gewaltsame und freiwillige.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Auch darin hatten wir vorher gefehlt, und einfältiger als billig, König und Tyrann in Eins zusammengestellt, da doch sie selbst und eines jeden von ihnen Art zu herrschen einander ganz unähnlich sind.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Nun also wollen wir auch dies berichtigend die menschliche Vorsorgungskunst in zwei Theile theilen, nachdem gewaltsames darin ist oder freiwilliges.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Und die der Gewaltthätigen nennen wir die tyrannische, die freiwillige Heerdenwartung aber über freiwillige zweibeinige lebendige Wesen als Staatskunst bezeichnend, wollen wir nun den, der diese Kunst und Besorgung ausübt, als den wahrhaften und wirklichen König und Staatsmann aufstellen.

Sokrates d. j. Und hiemit, o Fremdling, wird uns nun doch 277
wol die richtige Darstellung des Staatsmannes ganz vollendet sein.

Fremder. Sehr schön, o Sokrates, stände es dann um uns. Aber das musst nicht nur du allein, sondern auch ich muss es gemeinschaftlich mit dir glauben. Nun aber scheint mir wenigstens der König noch nicht seine völlige Gestalt zu haben, sondern wie die Bildhauer bisweilen wenn sie zur Ungebühr eilen ihre Werke grösser anlegen als nöthig und sie dadurch verzögern: so haben auch wir um nicht nur schnell sondern auch auf eine prächtige Art den Fehler unserer ersten Ausführung ans Licht zu bringen und in der Meinung, es gezieme sich dem König auch grosse Beispiele beizufügen, eine wundergrosse Masse von Geschichte zusammengebracht und uns dann eines grösseren Theiles derselben als nöthig bedienen müssen. Darum ist unsere Darstellung gar lang gerathen, und wir haben nicht einmal die Geschichte zu Ende gebracht. Sondern an unserer Rede mögen wol wie an einem Gemälde die Umrisse gut genug gezeichnet sein, aber gleichsam die Deutlichkeit welche durch die Pigmente und durch die richtige Mischung der Farben entsteht ihr noch gefehlt haben. Und doch

soll man noch besser als durch Malerei oder jede andere Handarbeit alles lebendige durch Vortrag und Rede denen darstellen die es fassen können, und nur den andern durch Nachbildung mit Händen.

Sokrates d. j. Das ist wol richtig. Wie du aber meinst dass wir noch nicht hinlänglich erklärt hätten, das mache mir deutlich.

Fremder. Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt irgend etwas grösseres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wol jeder von uns erst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Gar wunderlich scheine ich gegenwärtig aufzuregen was bei dem Wissen in uns vorkommt.

Sokrates d. j. Woher das?

Fremder. Eines Beispiels hat mir ja nun wieder auch das Beispiel selbst bedurft.

Sokrates d. j. Was nun weiter? Sage es nur, und meinetwegen trage gar kein Bedenken.

Fremder. So will ich es denn sagen, da ja auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch, wenn sie eben lesen lernen.

Sokrates d. j. Was denn?

Fremder. Dass sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben bald genug bemerken und ihn da richtig auszusprechen verstehen.

Sokrates d. j. Das gewiss.

278 *Fremder.* Diese selbige aber in anderen wieder verkennen und dann fehlen in ihrer Vorstellung und Rede.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Ist es nun nicht so am leichtesten und schönsten sie zu dem zu führen, was sie noch nicht erkennen?

Sokrates d. j. Wie?

Fremder. Dass man sie erst zu dem zurükkführe, wo sie dasselbe richtig vorgestellt haben, und dann dieses neben das noch nicht von ihnen erkannte stelle, um ihnen durch Vergleichung die Aehnlichkeit und die selbige Beschaffenheit in beiden Verknüpfungen zu zeigen, bis das richtig vorgestellte neben alles noch unbekannte gestellt aufgezeigt ist und so aufgezeigt Beispiele abgiebt, welche bewirken, dass von allen Buchstaben in allen Silben jeder wenn er verschieden ist auch verschieden, wenn er aber derselbe ist auch als derselbe immer auf gleiche Weise benannt werde.

Sokrates d. j. Allerdings freilich.

Fremder. Das also haben wir zur Genüge gefasst, dass ein Beispiel alsdann entsteht, wenn etwas, was dasselbe ist in einem andern getrennten, richtig vorgestellt und herbeigebracht, von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung bewirkt.

Sokrates d. j. Das leuchtet ein.

Fremder. Sollen wir uns also wundern, wenn unsere Seele, der es von Natur mit den Bestandtheilen der Dinge überhaupt eben so ergeht, jezt der Wahrheit gemäss über einzelnes in einigen Sicherheit gewinne, dann aber wieder über alle in anderen schwankt; und einige von ihnen doch in manchen Verbindungen richtig vorstellt, versezt aber in weitläuftige und nicht leichte Verknüpfungen und gleichsam Silben von Gegenständen eben dieselbigen wieder nicht erkennt?

Sokrates d. j. Gar nicht ist das zu verwundern.

Fremder. Denn von einer falschen Vorstellung anfangend könnte einer wol auch nicht zum kleinsten Theile der Wahrheit gelangen und so irgend Einsicht gewinnen.

Sokrates d. j. Gewiss auf keine Weise.

Fremder. Also wenn dies so beschaffen ist: so würden wir wol nichts versehen ich und du, nachdem wir zuerst versucht haben die Natur des gesammten Beispiels an einem kleinen auf etwas besonderes sich beziehenden einzelnen Beispiel zu erkennen, wenn wir uns nun daran gäben, indem wir zu dem Könige als dem grössten schon den selbigen Begriff aus kleineren Dingen irgendwoher hinzubrächten, vermittelst des Beispiels auch zu versuchen die Besorgung derer in der Stadt nach der Kunst zu erläutern, damit wir nun statt im Traume es auch wachend haben.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. So lass uns denn unsere vorige Rede wieder auf- 279
nehmen, dass nämlich, weil mit dem königlichen Geschlecht so viele andere um die Besorgung im Staate sich streiten, wir diese alle absondern müssen um jenen allein zu behalten, und eben hiezu, sagten wir, bedürften wir eines Beispiels.

Sokrates d. j. Und das gar sehr.

Fremder. Was für ein recht kleines Beispiel, welches aber doch dieselbige bürgerliche Verrichtung in sich schlösse, könnte einer nun wol beibringen um das gesuchte danach genau genug zu finden? Oder beim Zeus, Sokrates, sollen wir wenn wir nichts anderes bei der Hand haben eben so gern die Weberei nehmen?

und auch die, wenn du meinst, nicht ganz? Vielleicht nämlich wird uns schon die hinreichen welche in Wolle arbeitet. Denn wenn wir auch nur diesen Theil von ihr herausnehmen, wird er uns wol schon nachweisen, was wir wollen.

Sokrates d. j. Warum also nicht?

Fremder. Und warum wollten wir nicht, wie wir vorher alles von jedem Theil wieder Theile abschneidend zerlegt haben, auch jezt bei der Weberei dasselbe thun, und wenn wir alles so kurz als möglich schnell durchgegangen sind, wieder zu dem was uns jezt brauchbar ist zurükkkehren?

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Ich will dir durch die Ausführung selbst antworten.

Sokrates d. j. Sehr gut gesagt.

Fremder. Alle Dinge also welche wir verfertigen oder erwerben dienen uns theils um etwas zu thun, theils sind sie, um etwas nicht zu leiden, Schuzwehren. Und von diesen Schuzwehren sind einige Heilmittel, sowol göttliche als menschliche, andere Abwehrungsmittel. Und von den Abwehrungsmitteln sind einige Rüstungen für den Krieg, andere sind Einhegungen. Von diesen Einhegungen sind einige Vorbauungen gegen den Anblikk, andere sind Sicherungen gegen Hize und Ungewitter. Von diesen Sicherungen sind einige was wir Obdach, andere was wir Hülle nennen. Die Hüllen sind wieder theils Unterdekken, theils Anzüge. Von den Anzügen sind einige aus einem Stükk, andere zusammengesezt; die zusammengesezten theils durchlöchert, theils ohne Durchlöcherung verbunden; und von den undurchlöcherten einige aus dem Baste der Pflanzen, andere von Haaren, und die härenen theils mit Wasser und Erde geklebt, theils durch sich selbst verbunden. Eben diese nun aus durch sich selbst verbundenem gefertigten Abwehrungen und Hüllen nennen wir Kleider; und die diese Kleider vorzüglich besorgende Kunst wollen wir, wie wir dort die den Staat vorzüglich besorgende die Staatskunst nannten, so auch diese
280 von der Sache selbst die Kleidermacherkunst nennen. Und wollen auch sagen dass die Weberei wiefern sie bei Verfertigung der Kleider bei weitem das wichtigste Stükk ist, gar nicht als nur dem Namen nach von dieser Kleidermacherkunst unterschieden ist, so wie dort die königliche von der Staatskunst.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Und nun lass uns das weitere bedenken, dass nämlich diese so beschriebene Weberei der Kleider einer wol für hinlänglich erklärt halten würde, der nämlich nicht bemerken könnte

dass sie von ihren nächsten Gehülfinnen noch nicht ausgeschieden, wenn gleich von vielen verwandten abgetheilt ist.

Sokrates d. j. Von was für verwandten, sage.

Fremder. Du bist dem gesagten nicht gefolgt wie es scheint. Also müssen wir wol noch einmal zurükkgehn vom Ende anfangend, ob du etwa das verwandte gewahr wirst was wir jezt eben von ihr abgeschnitten haben, nämlich die Verfertigung der Teppiche, welche wir absonderten, wiefern sie untergelegt jene aber angelegt werden.

Sokrates d. j. Ich verstehe.

Fremder. Auch jede Bereitung aus Lein und Hanf und allem was wir in der Erklärung Pflanzenbast nannten, haben wir weggenommen; auch alles Filzen haben wir ausgeschieden und was mittelst Durchbohrung und Naht die Theile verknüpft, wovon das meiste die Lederarbeit ist.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Eben so die Bearbeitung der Häute zu Bedekkungen aus einem Stükk, und alle Arten von Obdach sowol welche die Baukunst und die Tischlerei errichten um Strömungen abzuhalten, als auch was andere einhegende Künste hervorbringen um gegen Diebereien und gewaltthätige Handlungen zu schüzen, und alle welche sich damit beschäftigen Kisten und Dekkel zu verfertigen und die Befestigungen der Thüren, und alle welche sich abtheilen lassen als Theile der Kunst die sich der Nägel bedient. Ferner haben wir die Verfertigung der Waffen abgeschnitten als einen Ausschnitt der grossen und mannigfaltigen Kunst der Abwehrungsmittel; ja auch jene Kocherei, welche es mit den Arzneimitteln zu thun hat, haben wir gleich Anfangs gänzlich abgeschieden, und haben wie wir denken sollten nur eben die gesuchte gegen die Witterung schüzende und wollene Umwürfe verfertigende allein übrig gelassen, welche die Weberei genannt wird.

Sokrates d. j. So scheint es allerdings.

Fremder. Aber vollständig ist dies noch gar nicht erklärt, Kind. Denn wer ganz zuerst an Verfertigung der Kleider Hand anlegt scheint doch ganz das Gegentheil des Webens zu verrichten.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Das Weben ist doch ein Zusammenflechten? 281

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Jenes aber ist vielmehr eine Trennung des zusammenhängenden und zusammengefilzten.

Sokrates d. j. Welches denn?

Fremder. Das Geschäft des Wollkämmers. Oder sollen wir wagen dies Weberei und den Wollkämmer wirklich Weber zu nennen?

Sokrates d. j. Keinesweges.

Fremder. Und wenn Jemand wiederum das Spinnen des Fadens zur Kette sowol als zum Einschlag Weberei nennen wollte: so würde der sich auch eines ungewöhnlichen und falschen Namens bedienen.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Und wie alles Walken und Ausbessern sollen wir das gar nicht als eine Besorgung und Pflege der Kleider sezen? oder auch dies alles als Weberei aufstellen?

Sokrates d. j. Keinesweges.

Fremder. Aber doch werden diese alle die Besorgung und Entstehung der Kleider wol der Weberei streitig machen, den grössten Theil freilich ihr überlassend, aber auch einen grossen sich zuschreibend.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Ueberdies ist noch zu glauben, dass dann auch die Künste welche die Werkzeuge verfertigen, mit denen die Geschäfte bei dem Gewebe verrichtet werden, auch werden Miturheberinnen sein wollen bei jedem Gewebe.

Sokrates d. j. Ganz recht.

Fremder. Wird nun wol die Erklärung der Weberei welche wir als den vorzüglichsten Theil gewählt, hinlänglich bestimmt sein, wenn wir sie unter allen Besorgungen für die wollenen Gewande nur als die schönste und grösste angeben? Oder würden wir dann zwar wol etwas richtiges sagen, bestimmtes und vollendetes aber nicht, ehe als wir auch diese alle abgesondert haben?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Dies ist also nun zu verrichten, was wir eben sagen, damit uns die Rede weiter gedeihe.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Zuerst also lass uns zweierlei Künste bei allem was gemacht wird betrachten.

Sokrates d. j. Was für welche?

Fremder. Die eine ist an einem Entstehen Mitursache, die andere die Ursache selbst.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Solche Künste welche die Sache nicht selbst verfertigen, den verfertigenden aber Werkzeuge darreichen, ohne de-

ren Anwendung das jeder Kunst anheimfallende nicht könnte verfertiget werden, diese nenne ich Mitursachen, die aber welche die Sache selbst verfertigen, Ursachen.

Sokrates d. j. Das hat freilich Grund.

Fremder. Demnächst also wollen wir die von denen die Spinnrokken und Weberladen herrühren, und was für Werkzeuge sonst noch an der Entstehung der Bekleidungen Theil haben, alle Mitursachen nennen, die aber sie selbst behandeln und verfertigen, Ursachen.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Von denen nun, welche Ursachen sind, wollen wir das Waschen und Ausbessern und alle ähnliche Besorgungen, weil 282
die schmükkende Kunst sehr ausgebreitet ist, als den hiehergehörigen Theil derselben zusammenfassen, und alle zusammen benennen nach der Walkerei.

Sokrates d. j. Gut.

Fremder. Wiederum das Kämmen und Spinnen und alle Theile der Verfertigung des Kleides selbst wovon wir reden, diese alle bilden Eine Kunst von den allgemein angegebenen, welche die Wollenzeugbereitung genannt wird.

Sokrates d. j. Wie sollte sie auch anders!

Fremder. Die Wollenzeugbereitung habe uns aber wieder zwei Abschnitte, deren jeder zugleich ein Theil von zwei Künsten ist.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Das Kämmen und die eine Hälfte der Bearbeitung auf dem Webestuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eins zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung selbst; aber dann giebt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Das Kämmen also und das eben erwähnte alles gehört zur trennenden. Denn das Trennen der Wolle und der Fäden, welches mit der Weberlade auf eine Art geschieht, mit den Händen auf eine andere, dies führt eben die jezt genannten Namen.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Eben so werden wir wiederum einen Theil der verbindenden Kunst auch in der Wollbereitung finden, und wollen daher was von ihr zur trennenden gehört alles zusammenholen,

und so die Wollbereitung zerschneiden in einen trennenden und einen verbindenden Abschnitt.

Sokrates d. j. So sei sie dann getheilt.

Fremder. Aber auch den verbindenden zur Wollbereitung gehörigen Theil, o Sokrates, wirst du theilen müssen, wenn wir recht genau die vorbeschriebene Weberei finden wollen.

Sokrates d. j. So müssen wir es denn.

Fremder. Wir müssen es freilich, und sagen der eine Theil sei der drehende, der andere der flechtende.

Sokrates d. j. Verstehe ich recht? Mich dünkt nämlich du nennst den, der es mit Verfertigung des Fadens zur Kette zu thun hat, den drehenden.

Fremder. Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, dass dieser ohne Drehen entstehe?

Sokrates d. j. Gewiss nicht.

Fremder. Theile aber auch wieder jeden von diesen; denn diese Theilung könnte dir sehr zu Statten kommen.

Sokrates d. j. Wie denn?

Fremder. Das Werk des Wollkämmers in die Länge und in die Breite gezogen nennen wir den Wokken.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Was nun hievon mit der Spindel zu einem starken Faden gedreht wird, das nenne das Gespinnst zur Kette, und die Kunst die dieses sauber anfertiget, die drelle Spinnerei.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Was aber nur lose zusammengedreht wird, und durch Einflechtung der Kette bei der Bearbeitung des Walkers die gehörige Weichheit erhält, dies Gespinnst ist das für den Einschlag, und die Kunst der es anheimfällt wollen wir die weiche Spinnerei nennen.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Und nun ist der Theil der Weberei den wir be-
283 stimmen wollten schon Jedem klar. Nämlich wenn der in der Wollbereitung sich findende Theil der verbindenden Kunst durch gerades Einschiessen des Einschlags in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das sämmtliche Geflecht das wollene Gewand sein, und die hiezu gesezte Kunst nennen wir die Weberei.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Gut. Warum haben wir aber nicht gleich geantwortet, die Weberei sei die Verflechtung des Einschlags und der

Kette; sondern sind in einem weiten Kreise herumgegangen gar vieles unnüzerweise beschreibend?

Sokrates d. j. Unnüzerweise scheint mir wenigstens nichts gesagt zu sein von dem was wir gesagt haben.

Fremder. Das ist wol auch kein Wunder, aber es könnte dir doch so scheinen. Gegen dieses Uebel nun, wenn es dir vielleicht in Zukunft öfter wiederkommen sollte, denn auch das wäre kein Wunder, höre eine Rede, die auf alles dergleichen angewendet zu werden wol verdient.

Sokrates d. j. Sage sie nur.

Fremder. Zuerst also lass uns überhaupt sehen was Uebermaass und Mangel ist, damit wir mit Grund loben und tadeln, was in solchen Unterhaltungen ausführlicher als billig gesagt wird, und was entgegengesezt.

Sokrates d. j. Das wollen wir dann.

Fremder. Wenn also unsere Rede auf diese Dinge selbst ginge, würde sie den rechten Weg einschlagen.

Sokrates d. j. Auf welche?

Fremder. Auf Länge und Kürze und überhaupt auf jedes Hervorragen oder Zurükkbleiben. Auf alles dies geht aber doch eben die Messkunst?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Lass sie uns also in zwei Theile theilen, denn das bedürfen wir zu unserm jezigen Behuf.

Sokrates d. j. Sage nur wie die Theilung geschehen soll.

Fremder. So. Der eine bezieht sich auf ihr Theilhaben an Grösse und Kleinheit in Verhältniss zu einander; der andere auf des Werdens nothwendiges Wesen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Dünkt dich nicht natürlich, dass man sagen müsse das grössere sei als nichts anderes grösser denn nur als das kleinere? und das kleinere wiederum kleiner als das grössere und als nichts anderes?

Sokrates d. j. Das dünkt mich allerdings.

Fremder. Wie aber was die Natur des angemessenen übertrifft oder davon übertroffen wird, in Reden oder auch in Handlungen, müssen wir das nicht auch beschreiben als ein wirklich werdendes, wodurch ja auch vorzüglich die Guten und die Bösen unter uns sich von einander unterscheiden?

Sokrates d. j. Offenbar.

Fremder. Diese zwei verschiedenen Arten zu sein und be-

urtheilt zu werden müssen wir also annehmen für das grosse und kleine, und nicht wie wir vorher sagten sie dürften in Beziehung auf einander sein; sondern vielmehr, wie es jezt erklärt worden, ist die eine in Beziehung beider auf einander, die andere in ihrer Beziehung auf das angemessene zu sezen. Weshalb aber, wollen wir das wol sehn?

Sokrates d. j. Warum nicht?

Fremder. Wenn Jemand nicht zugeben will, dass der Begriff
284 des grösseren sich auf etwas anderes beziehe als auf das kleinere, so wird er sich nie auf das angemessene beziehen. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Und würden wir nicht die Künste selbst und alle ihre Werke zerstören durch diese Rede? und wird uns nicht eben auch die jezt gesuchte Staatskunst und die vorher erklärte Weberkunst verschwinden? Denn alle solche suchen was grösser oder geringer als das angemessene ist; nicht als nichtseiend, sondern als für ihr Geschäft verderblich zu vermeiden; und nur indem sie auf diese Weise das angemessene bewahren vollbringen sie alles gute und schöne.

Sokrates d. j. Wie könnten sie anders?

Fremder. Machen wir aber dass die Staatskunst uns verschwindet: so bleibt unsere Untersuchung der königlichen Wissenschaft ohne Ausgang.

Sokrates d. j. Gewiss gar keiner.

Fremder. Sollen wir nun, wie wir bei dem Sophisten durchsezten, das nichtseiende sei, weil dahin allein die Rede sich retten konnte, so auch jezt durchsezen, das Mehr und Weniger müsse messbar sein nicht nur gegen einander, sondern auch gegen die Entstehung des angemessenen? Denn unmöglich kann weder ein Staatsmann noch irgend ein Anderer von denen die es mit Handlungen zu thun haben unbestritten ein wahrhaft Kundiger sein, wenn dies nicht zugestanden wird.

Sokrates d. j. Also müssen wir auf alle Weise auch jezt dasselbe thun.

Fremder. Nur noch grösser ist diese Arbeit, o Sokrates, als jene, und wir erinnern uns doch noch an jene wie lang sie währte. Aber voraussezen können wir darüber wol dieses mit allem Recht.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass allerdings das jezt angeführte nöthig sein wird zur Darlegung des genauen selbst. Dass es aber zu unserm jezigen

Bedarf schön und genügend gezeigt ist, dazu scheint dieser Saz uns reichlich zu helfen, dass man doch auf gleiche Weise annehmen muss, alle Künste bestehen, und grösseres und kleineres sei messbar nicht nur gegen einander sondern auch gegen die Entstehung des angemessenen. Denn wenn dies statt finde können auch jene bestehen, und bestehen jene so muss auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.

Sokrates d. j. Das ist richtig; allein was folgt weiter?

Fremder. Offenbar werden wir nun die Messkunst auf die Art wie jezt erklärt ist theilen, indem wir sie in zwei Theile zerschneiden, als den einen Theil derselben alle Künste sezend, welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegentheil abmessen; als den andern alle die es thun gegen das angemessene und schikkliche und gelegene und gebührliche und alles was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Siz hat.

Sokrates d. j. Gar gross ist jeder von diesen Abschnitten und gar weit unterschieden einer vom andern.

Fremder. Denn was bisweilen, o Sokrates, viele preiswürdige Männer sagen in der Meinung etwas recht weises vorgetragen zu haben, dass nämlich die Messkunst auf alles werdende geht, das 285
ist eben dies jezt erklärte. Denn Messung findet gewissermaassen bei allem kunstmässigen statt. Weil sie aber nicht gewöhnt sind was sie betrachten nach Arten einzutheilen: so werfen sie diese so sehr von einander verschiedenen Dinge in Eins zusammen, und halten sie für ähnlich; eben so thun sie dann auch wieder das Gegentheil indem sie anderes gar nicht nach einer ordentlichen Theilung von einander trennen, da doch, wer zuerst die Gemeinschaft zwischen vielen bemerkt nicht eher ablassen sollte, bis er alle Verschiedenheiten in derselben gesehen hat, so viele nur ihrer auf Begriffen beruhen; und wiederum wenn die mannigfaltigen Unähnlichkeiten an einer Mehrheit erschienen sind, man nicht im Stande sein sollte eher sich zu scheuen und aufzuhören, bis man alles verwandte innerhalb Einer Aehnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen Einer Gattung befasst hat. Dies sei nun aber hierüber und über Mangel und Uebermaass zur Genüge gesprochen. Nur dies lass uns in Acht nehmen, dass wir zwei Arten der Messkunst dafür gefunden haben, und lass uns erinnern worin wir sagten dass beide beständen.

Sokrates d. j. Das wollen wir erinnern.

Fremder. Nach dieser Erklärung nun lass uns eine andere hinzufügen über das gesagte selbst, und über jedes Verkehr in solchen Reden.

Sokrates d. j. Was doch für eine?

Fremder. Wenn uns Jemand fragte über die Zusammenkünfte derer, welche die Buchstaben lernen, ob wenn einer nach irgend einem Worte gefragt wird aus was für Buchstaben es bestehe, wir dann sagen wollen, die Frage geschehe mehr wegen des einen aufgegebenen, oder vielmehr damit er in allem was aufgegeben werden kann sprachkundiger werde.

Sokrates d. j. Deshalb offenbar damit er es in allem werde.

Fremder. Und wie? unsere Frage über den Staatsmann ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden, oder damit wir in allem dialektischer werden?

Sokrates d. j. Offenbar auch dies um es in allem zu werden.

Fremder. Gewiss wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen. Aber das glaube ich merken die meisten nicht, dass einige Dinge leicht zu erkennende zur Wahrnehmung gehörige Aehnlichkeiten an sich tragen welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn Jemand einem, der Rechenschaft über etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will; dass aber von den grössten und wichtigsten es kein handgreifliches Bild für die Menschen
286 giebt, durch dessen Aufzeigung, wer die Seele eines Forschenden befriedigen will, wenn er es etwa irgend einem Sinne vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. Deshalb muss man darauf bedacht sein von jedem Erklärung geben und auffassen zu können. Denn das unkörperliche als das grösste und schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jezt gesagte; aber die Uebung ist in allen Stükken leichter am geringeren als am grösseren.

Sokrates d. j. Sehr schön gesagt.

Fremder. Weshalb wir nun dieses alles vorgetragen lass uns ja nicht vergessen.

Sokrates d. j. Weshalb also?

Fremder. Zunächst und gar nicht am wenigsten wegen eben jener Beschwerde über jene Weitläuftigkeit in der Erklärung der Weberei, die wir gar beschwerlich empfunden haben, und in der von der Umwälzung des Ganzen, und in der über das Sein des nichtseienden beim Sophisten, indem wir bemerkten wie sehr lang

dies alles war. Und über alles dieses haben wir uns Vorwürfe gemacht, besorgend dass wir ausser dem langen auch ungehörig sprächen. Damit uns also dieses in Zukunft nicht wieder begegne, deshalb, sage, hätten wir alles bisherige erörtert.

Sokrates d. j. Das soll geschehen; sprich nur weiter.

Fremder. Ich sage demnach, dass wir, du und ich, uns des jezt gesagten zu erinnern und immer Lob und Tadel über Länge und Kürze, wovon wir auch jedesmal reden mögen, zu ertheilen haben nicht nach Beurtheilung der Längen in Vergleich mit einander, sondern zufolge jenes Theiles der Messkunst welchen wir uns damals merken wollten, nach dem schikklichen.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Aber auch nicht nach diesem allem. Denn weder der zur blossen Belustigung angemessenen Länge werden wir anders bedürfen als nur sehr nebenbei. Und eben so auch die für die Untersuchung des unmittelbar aufgegebenen, um es aufs leichteste und schnellste zu finden, gebietet unsere Rede uns nicht als das erste, sondern nur als das zweite zu lieben; am meisten aber und zuerst das Verfahren selbst in Ehren zu halten, dass man der Theilung nach Arten mächtig sei, und daher auch eine Rede, wenn sie gleich noch so lang müsste gesprochen werden um den Hörer erfinderischer zu machen, dennoch zu verfolgen und über die Länge nicht unwillig zu sein, und wiederum wenn sie nur kurz sein darf, eben so. Ferner auch, dass wer in solchen Verhandlungen die Länge der Reden tadelt und das Herumgehn im Kreise sich nicht will gefallen lassen, dass der keinesweges nur so geradezu das gesprochene abzuthun und zu tadeln habe, dass es zu lang sei, sondern auch zu bedenken, dass er zeigen müsse, wie es kürzer könnte gewesen sein und doch die Unterredenden dialektischer 287
gemacht haben und erfinderischer in der Kundmachung der Dinge durch die Rede; und dass wir auf anderes Lob und Tadel, wobei auf etwas anderes gesehen wird, uns gar nicht zu bekümmern haben, vielmehr thun können als ob wir auf solche Reden ganz und gar nicht hörten. Und hievon sei es nun genug, wenn auch du so meinst. Sondern lass uns jezt wieder zum Staatsmann gehn und das vorher durchgeführte Beispiel der Weberei an ihm versuchen.

Sokrates d. j. Wol gesprochen, und lass uns thun was du sagst.

Fremder. Nicht wahr, von vielen Künsten welche ebenfalls Hüterinnen sind, oder vielmehr von allen welche mit Heerden zu thun haben ist der König uns schon abgesondert? Nur sind uns

noch übrig, müssen wir sagen, die in dem Staate selbst zu den Mitursachen und Ursachen gehören, welche wir zuerst von einander trennen müssen.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Nun weisst du wol, dass es schwer ist sie in zwei Theile zu theilen; und auch die Ursache davon wird uns, denke ich, wenn wir weiter gehen nicht minder deutlich werden.

Sokrates d. j. So wollen wir es denn so thun.

Fremder. Gliederweise wollen wir sie also wie die Opfer zertheilen, da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muss man immer zerschneiden.

Sokrates d. j. Wie wollen wir das also jezt machen?

Fremder. Wie vorher, wo wir doch alle welche nur Werkzeuge für die Weberei hergaben als Mitursachen sezten.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Dasselbe müssen wir nun auch jezt, und zwar noch mehr als damals thun. Die nur irgend ein, sei es nun kleines oder grosses Werkzeug im Staat verfertigen, diese müssen wir insgesammt als Mitursachen sezen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der königlichen Kunst ansehen.

Sokrates d. j. Freilich nicht.

Fremder. Allein etwas schwieriges unternehmen wir zu thun durch Absonderung dieser Gattung von den übrigen. Denn von welchem Dinge man auch sagt, dass es Werkzeug für ein gewisses anderes sei, wird das immer ganz glaubhaft gesagt scheinen. Dennoch aber wollen wir von einer andern Sache im Staate dieses behaupten.

Sokrates d. j. Was doch meinst du?

Fremder. Dass sie nicht dieselbe Eigenschaft hat. Denn nicht um Ursache zu sein dass etwas entstehe wird sie zusammengeschlagen, wie ein Werkzeug, sondern zu des bereits verfertigten Erhaltung.

Sokrates d. j. Was meinst du doch für eine?

Fremder. Was für trokknes und nasses, für im Feuer gewesenes und nicht darin gewesenes auf mannigfaltige Weise verfertigt und mit Einem Namen Gefäss genannt wird, ein gar weitläuftiger Begriff, und der mit unserer gesuchten Wissenschaft, wie ich glaube, gar nichts zu schaffen hat.

Sokrates d. j. Wie sollte er auch?

288 *Fremder.* Ferner ist eine dritte von diesen verschiedene Art

von Sachen häufig zu sehen zu Land und zu Wasser, theils weit umherirrend theils nicht, theils kostbar theils geringschäzig, Einen Namen aber führend, weil er insgesammt um etwas bei sich aufzunehmen ein Siz für etwas wird.

Sokrates d. j. Was doch meinst du?

Fremder. Was wir Fahrzeug nennen, und was gar nicht der Staatskunst Werk ist, sondern weit mehr des Zimmermanns und Töpfers und Metallarbeiters.

Sokrates d. j. Ich verstehe.

Fremder. Und wie? sollen wir nicht als eine andere vierte Art diejenige angeben, wozu das meiste von dem vorher schon erwähnten gehört, alles was Kleidung ist, und die meisten Waffen und Mauern, und alles was aufgeworfen wird von Erde und Steinen, und tausenderlei anderes? Da es aber insgesammt um etwas zu umgeben und zu dekken verfertigt wird, könnte man es im allgemeinen und mit allem Recht Bedekkung nennen und es bei weitem mehr für das Werk der Baukunst und der Weberei grösstentheils und richtiger halten, als der Staatskunst.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Wollen wir nun etwa als das fünfte alles was zum Schmukk gehört aufstellen, und die Malerkunst, und was durch Anwendung dieser Kunst und der Tonkunst als Nachbildung nur zu unserem Vergnügen hervorgebracht und mit Recht unter Einem Namen begriffen wird?

Sokrates d. j. Unter welchem?

Fremder. Spielwerk nennt man doch etwas?

Sokrates d. j. Wie sollte man nicht!

Fremder. Und das wird sich eben als gemeinschaftlicher Name für dies alles schikken. Denn nie wird etwas davon eines Geschäftes wegen sondern nur zum Spiel gemacht.

Sokrates d. j. Auch das verstehe ich wol.

Fremder. Was nun aber dem allen Körper giebt, woraus und womit alle erwähnten Künste arbeiten, und was wiederum als mannigfaltige Gattung ein Erzeugniss vieler anderen Künste ist, sollen wir das nicht als das sechste sezen?

Sokrates d. j. Was meinst du wol?

Fremder. Gold und Silber und was sich sonst hämmern lässt, und was die Holzschläger und Scheerer abschneidend den zimmernden und flechtenden Künsten liefern, und die Baumschäler welche den Gewächsen, so wie die Lederarbeiter welche den belebten Körpern die Haut abziehn, und alle Künste welche sich mit dergleichen

abgeben, wie auch die den Kork und die Schreiberollen und die Riemen verfertigenden, was diese alle liefern um zusammengeseztes verschiedener Art aus allen Arten des nichtzusammengesezten zu verfertigen: dies alles nennen wir als eins, den ursprünglichen und unzusammengesezten Besiz für die Menschen, keinesweges aber ein Werk der königlichen Kunst.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Dann wieder das Gewinnen der Nahrung, und was in den Leib eingemischt durch seine Theile die Theile des Leibes irgend zu stärken ein Vermögen besizt, dies nennen wir insgesammt als das siebente die Nahrung, wenn wir nicht einen anderen
289 schöneren Namen haben. Und wenn wir dies der Kunst des Landbaues und der Jagd und der Leibesübungen und der Heilkunst und Kochkunst anweisen, werden wir es richtiger stellen als unter die Staatskunst.

Sokrates d. j. Das gewiss.

Fremder. Nun, glaube ich, dass fast alles was man besizen kann, ausser den zahmen Thieren in diesen sieben Arten zu finden ist. Sieh nur zu. Eigentlich nämlich sollte zuerst oben an stehn der rohe Stoff, nächst diesem das Werkzeug, das Gefäss, das Fahrzeug, die Bedekkung, das Spielwerk, die Nahrung. Wir übergehen aber wenn uns etwa manches unwichtige entgangen ist, was sich in eines von diesen grösseren nicht fügen kann, wie die Idee des Geldes, der Insiegel und aller aufgedrukkten Zeichen. Denn für diese ist keine unter jenen grossen Gattungen ganz angemessen, sondern einiges davon würde sich zum Schmukk anderes zu den Werkzeugen, mit Gewalt zwar, aber doch ganz gewiss ziehen lassen und zusammenstimmen. Was aber zum Besiz der zahmen Thiere gehört, wenn man die Knechte ausnimmt, das wird die Heerdenzucht wie wir sie vorher eingetheilt haben wol ganz in sich befassen.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Nun sind also noch die Knechte und alle anderen Diener übrig, unter denen ich wol ahnde dass sich uns auch die zeigen werden, die sich auch um das Geflechte selbst mit dem Könige streiten, wie vorher mit dem Weber die, welche das Spinnen und Wollkämmen und anderes erwähnte treiben. Die übrigen alle sind als Mitursachen bezeichnet schon mit den eben erwähnten Werken drauf gegangen und von dem königlichen und staatskünstlerischen Geschäft abgesondert.

Sokrates d. j. Das scheinen sie wenigstens.

Fremder. Lass uns also die noch übrigen betrachten und zwar nahe hinzutretend, damit wir sie fester ins Auge fassen.

Sokrates d. j. Das müssen wir freilich.

Fremder. Bei den hauptsächlichsten Dienern, von hier aus gesehen, werden wir freilich ein ganz entgegengeseztes Geschäft und Leben finden als uns jezt ahndete.

Sokrates d. j. Welche meinst du?

Fremder. Die erkauften verkäuflichen und auf diese Art erwerblichen, welche wir ohne Widerrede Knechte nennen, und von ihnen sagen dürfen dass sie am wenigsten Anspruch machen auf die königliche Kunst.

Sokrates d. j. Wie sollten wir das nicht?

Fremder. Und wie? diejenigen Freien welche sich den eben erwähnten freiwillig zugesellen in der Dienstbarkeit, des Akkerbaues und der andern Künste Erzeugnisse einander zutragend und gegen einander ausgleichend, die einen auf dem Markte, die andern von Stadt zu Stadt ziehend über See und zu Lande, und Geld gegen Waaren oder auch gegen sich selbst umsezend, welche wir Geldwechsler und Kaufleute und Schiffsherren und Krämer nennen, sollten die sich wol irgend dazu drängen zur Staatskunst zu gehören?

Sokrates d. j. Vielleicht wol zu der der Kaufleute. 290

Fremder. Niemals aber werden wir doch die wir als Söldner dienen sehen und als Jedem bereitwillige Tagelöhner zugleich als solche erfinden, die auf die königliche Kunst Anspruch machen.

Sokrates d. j. Wie sollten wir wol!

Fremder. Und wie? etwa diejenigen, welche uns dergleichen Dienste zu leisten pflegen?

Sokrates d. j. Wen? und was für Dienste meinst du?

Fremder. Die, zu denen das Geschlecht der Herolde gehört, und die sich auf öffentliche Schriften verstehen und uns damit oft Dienste leisten, und manche andere, die vielerlei anderes für die öffentlichen Gewalten mühsam auszurichten gar trefflich sind, wie sollen wir die nennen?

Sokrates d. j. Wie du schon sagtest, Diener, nicht Herrscher in den Staaten selbst.

Fremder. Aber ich habe doch wol nicht ein Traumgesicht gesehen, dass ich sagte, hier würden sich uns wol die zeigen, welche ganz vorzüglich mit der königlichen Kunst im Streit begriffen wären? Wiewol es freilich ganz ungereimt scheinen kann, diese in irgend einem dienenden Zustande suchen zu wollen.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Lass uns also noch näher an die noch nicht geprüften uns heranmachen. Da sind zuerst die welche an der Wahrsagekunst einen Theil einer dienenden Wissenschaft besizen. Denn für Dollmetscher der Götter bei den Menschen werden sie ja gehalten?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Eben so dann auch das Geschlecht der Priester erst kundig, wie die bestehende Meinung sagt von unserer Seite Geschenke an Opfern für die Götter nach ihrem Sinne zu schenken, und von ihrer Seite uns durch Gebete den Besiz des guten zu erflehen. Und dies sind doch wol beides Theile einer dienenden Kunst?

Sokrates d. j. Offenbar ja wol.

Fremder. Endlich also scheinen wir doch nun eine Spur, der wir nachgehn können, gefasst zu haben. Denn Priester und Wahrsager haben ja ein sehr verständiges Ansehn, und geniessen einer hohen Achtung wegen der Wichtigkeit ihres Geschäftes. So dass in Aegypten kein König ohne Priesterthum regieren darf; sondern wenn auch etwa einer aus einem andern Geschlecht die Regierung gewaltsam an sich gerissen hat, so muss er doch nothwendig noch nachher in dies Geschlecht eingeweiht werden. Auch unter den Hellenen findet man häufig, dass den höchsten obrigkeitlichen Personen die wichtigsten solcher Opfer zu verrichten übertragen sind. Ja auch bei euch liegt ja dies nicht weniger zu Tage. Denn wen das Loos zum Archon, der König genannt wird, macht, dem sagt man wären hier die feierlichsten und altväterlichsten Opfer übertragen.

Sokrates d. j. Allerdings.

291 *Fremder.* Diese also, die durchs Loos ernannten Könige und die Priester und ihre Diener und noch eine grosse Menge Anderer die uns jezt erschienen sind müssen wir betrachten, nach gänzlicher Absonderung aller vorigen.

Sokrates d. j. Welche meinst du nur?

Fremder. Einige gar wunderliche.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Ein gar vielstämmiges Geschlecht wie sich gleich auf den ersten Anblikk zeigt. Denn viele der Männer gleichen den Löwen und Kentauren und anderen der Art; gar viele aber auch den Satyrn und den schwächeren aber gewandteren Thieren; oft verwandeln sie sich auch aus einer Gestalt und Eigenschaft in

die andere. Kurz jezt, o Sokrates, glaube ich die Männer endlich erblikkt zu haben.

Sokrates d. j. Sprich nur. Denn du scheinst etwas gar wunderliches zu sehen.

Fremder. Freilich; denn wunderliches kommt Allen aus der Unwissenheit her. Ist mir doch noch jezt dasselbe gar plözlich begegnet. Denn ich war ganz zweifelhaft als ich den Chor, der mit den Staatsangelegenheiten sich beschäftiget, erblikkte.

Sokrates d. j. Welchen doch?

Fremder. Den grössten Tausendkünstler unter allen Sophisten und den erfahrensten in diesen Künsten, den wir, wie schwer er auch von den wahrhaft königlichen und Staatsmännern abzusondern sein mag, dennoch absondern müssen, wenn wir das gesuchte recht klar sehen wollen.

Sokrates d. j. Davon dürfen wir aber doch auf keine Weise ablassen.

Fremder. Gewiss nicht, wenn es nach mir geht. Sage mir also dieses.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Ist nicht die Monarchie eine von den Regierungen des Staates?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und nach der Monarchie würde einer, glaube ich, die Obergewalt der Wenigen anführen.

Sokrates d. j. Wie sollte er nicht?

Fremder. Und die dritte Gestalt der Staatsverfassung, ist das nicht die Regierung der Menge, welche Demokratie genannt wird?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Und werden diese nicht gewissermaassen aus dreien fünf, wenn zwei davon sich aus sich selbst andere Namen hervorbringen?

Sokrates d. j. Was für welche doch?

Fremder. Wenn man doch auf das gewaltsame und freiwillige sieht, auf Armuth und Reichthum, auf Gesez und Gesezlosigkeit, welche darin Statt haben: so theilt man jede von den beiden in zwei, und benennt die Monarchie, als begriffe sie zwei Arten, mit zwei Namen, die Tyrannei die eine, die andere das Königthum.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und so auch den von Wenigen beherrschten Staat mit zwei Namen, Aristokratie und Oligarchie.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. In der Demokratie aber mag nun mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen die Menge über die welche das Vermögen in Händen haben regieren, und mag sie die Geseze genau beobachten oder auch nicht; so pflegt sie doch niemals Jemand mit einem anderen Namen zu benennen.

292 *Sokrates d. j.* Das ist wahr.

Fremder. Wie nun? Glauben wir nun irgend eine von diesen Staatsverfassungen sei richtig, in wie fern sie durch diese Bestimmungen bestimmt ist, durch die Anzahl, ob es Einer ist oder Wenige oder Viele, oder durch Armuth und Reichthum, oder nach dem gewaltsamen und freiwilligen, und in wiefern sie schriftliche Sazungen hat oder ohne Geseze besteht?

Sokrates d. j. Warum nicht? und was sollte doch dagegen sein?

Fremder. Betrachte es nur genauer, indem du mir so folgst.

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Ob wir bei dem anfänglich gesagten bleiben oder davon abgehn wollen?

Sokrates d. j. Von welchem meinst du?

Fremder. Die königliche Regierung sagten wir sei eine Erkenntniss.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und nicht nur so eine aus allen, sondern eine sondernde und vorstehende nahmen wir erst aus den anderen heraus?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und aus der vorstehenden wiederum eine für unbeseelte Werke und eine für lebendige Wesen, und so sind wir immer weiter theilend bis hieher gekommen, ohne je die Erkenntniss fahren zu lassen, nur was für eine sie wäre, konnten wir immer noch nicht recht ausmitteln.

Sokrates d. j. Richtig gesagt.

Fremder. Das sehen wir also doch, dass weder das viele noch das wenige noch das freiwillige oder unfreiwillige noch Reichthum oder Armuth die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern eine Erkenntniss muss es sein, wenn wir anders dem vorigen folgen wollen.

Sokrates d. j. Dass wir das aber nicht thun sollten ist ganz unmöglich.

Fremder. Nothwendig also müssen wir jezt darauf Acht haben, in welcher von diesen nun wol eine Erkenntniss sich finden kann über die Beherrschung der Menschen, die gewiss fast die schwierigste ist wie die wichtigste zu erwerben. Denn sie müssen wir

sehen, um zu wissen was für Leute wir zu trennen haben von dem vernunftmässigen Könige, als solche die sich zwar dafür ausgeben Staatsmänner zu sein, auch viele dessen überreden, es aber keinesweges sind.

Sokrates d. j. Das müssen wir allerdings thun, wie auch unsere Rede uns schon vorher angedeutet hat.

Fremder. Meinst du nun etwa, die Menge im Staate sei im Stande diese Erkenntniss zu erlangen?

Sokrates d. j. Wie sollte sie wol!

Fremder. Aber in einer Stadt von tausend Männern könnten doch ihrer wol hundert oder wenn auch nur funfzig im Stande sein sie gründlich zu erwerben?

Sokrates d. j. Die leichteste wäre sie dann wol unter allen Künsten. Denn wir wissen ja dass unter tausend Männern nicht so viel von den übrigen in Hellas sich auszeichnende Brettspieler gefunden werden, geschweige denn Könige. Denn wer die königliche Kunst besizt, den müssen wir, er mag nun regieren oder nicht, auch nach unserer vorigen Rede doch immer König nennen.

Fremder. Sehr gut erinnert. Und daraus, meine ich, folgt, 293
dass man die richtige Regierung bei Einem oder Zweien oder gar Wenigen suchen muss, wenn es eine richtige giebt.

Sokrates d. j. Wie sollte man anders!

Fremder. Von diesen aber, mögen sie nun mit dem guten Willen der Beherrschten regieren oder wider ihren Willen, und nach geschriebenen Sazungen oder ohne solche, und dabei reich sein oder arm, müssen wir glauben, wie wir jezt meinen, dass sie jegliche Regierung welche es auch sei nach der Kunst verwalten werden; so wie wir die Aerzte nicht weniger dafür halten, sie mögen uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, und dabei schneiden, brennen oder welchen Schmerz sonst uns zufügen, und mögen es nach geschriebenen Vorschriften thun oder ohne solche, und arm oder reich sein, in allen Fällen werden wir ihnen nichts desto weniger zugestehen dass sie Aerzte sind, so lange sie nur kunstgerecht dem Leibe vorstehn und ihn reinigen oder sonst irgendwie magerer machen oder auch fleischiger, wenn es nur zum Besten des Leibes geschieht um ihn besser zu machen aus einem schlechteren, und sie ihn, wie Jeder der etwas pflegt sein zu pflegendes, erhalten. So werden wir sagen, denke ich, und nicht anders ergebe sich die richtige Bestimmung der ärztlichen und jeder anderen Aufsicht und Regierung.

Sokrates d. j. Offenbar freilich.

Fremder. Nothwendig ist also auch unter den Staatsverfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Staatsverfassung, in welcher man bei den Regierenden wahrhafte und nicht nur eingebildete Erkenntniss findet, mögen sie nun nach Gesezen oder ohne Geseze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich: denn hievon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Und wenn sie auch Einige tödten oder verjagen, und so zu seinem Besten den Staat reinigen, oder auch Kolonien wie die Schwärme der Bienen anderwärts hinsenden und ihn kleiner machen, oder Andere von aussen her unter die Bürger aufnehmen und ihn grösser machen, so lange sie nur Erkenntniss und Recht anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen. Die wir aber sonst so nennen, dürfen wir gar nicht für ächte und wahrhafte angeben, sondern für Nachahmerinnen jener, von denen die wolgeordneten sie besser, die anderen schlechter nachahmen.

Sokrates d. j. Das übrige, o Fremdling, scheint ganz untadelig gesagt, dass sie aber auch ohne Geseze herrschen sollen, ist hart anzuhören.

Fremder. Du bist mir um ein weniges zuvorgekommen durch deine Frage, o Sokrates. Denn eben wollte ich dich dasselbe fragen, ob du mit allem zufrieden wärest, oder ob dir doch etwas
294 zuwider sei von dem gesagten. Nun liegt ja schon zu Tage, dass wir werden durchgehen müssen, wie es wol damit stehen mag, dass auch ohne Geseze könne richtig regiert werden.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Auf gewisse Weise nun ist wol offenbar, dass zur königlichen Kunst die gesezgebende gehört; das beste aber ist, wenn nicht die Geseze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche Mann. Weisst du weshalb?

Sokrates d. j. Sage weshalb du meinst.

Fremder. Weil das Gesez nicht im Stande ist das für Alle zuträglichste und gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich beste zu befehlen. Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und dass niemals nichts so zu sagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, dass irgend eine Kunst in irgend etwas für Alle und zu aller Zeit einfach darstelle. Das geben wir doch wol zu?

Sokrates d. j. Wie sollten wir nicht!

Fremder. Das Gesez aber sehen wir doch, dass es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung thun und auch Niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht wenn Jemanden etwas neues und besseres gekommen ist ausser der Ordnung die er selbst festgestellt hat.

Sokrates d. j. Richtig. Genau so wie du jezt gesagt hast macht es das Gesez uns Allen.

Fremder. Unmöglich also kann sich zu dem niemals einfachen das richtig verhalten, was durchaus einfach ist.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Weshalb es nun doch nothwendig ist Geseze zu geben, wenn gleich das Gesez nicht das richtigste ist, wollen wir davon die Ursache aufspüren?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Es giebt doch auch bei euch, wie auch in anderen Städten, Uebungen vieler Menschen zusammen im Lauf oder sonst worin aus Wetteifer.

Sokrates d. j. Gar viele freilich.

Fremder. Wol! wiederholen wir uns also was die welche diese Uebungen kunstmässig verstehen darüber anordnen, wo sie zu gebieten haben.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Sie glauben doch es sei nicht möglich sie ganz genau im einzelnen auszuarbeiten, so dass sie Jedem besonders das für seinen Leib angemessenste aufgäben; sondern etwas mehr aus dem groben glauben sie müsse man im Allgemeinen für Viele die Anordnung des dem Leibe zuträglichen abfassen.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Daher messen sie denn Allen insgesammt gleiche Anstrengungen zu, und lassen sie zugleich anfangen und zugleich auch wieder aufhören mit Laufen, Ringen und den übrigen Leibesübungen.

Sokrates d. j. So ist es.

Fremder. So lass uns denn auch vom Gesezgeber glauben, der seinen Heerden vorstehen soll in Sachen des Rechtes und ihres gegenseitigen Verkehrs, dass er nicht im Stande sein werde, indem er Allen insgesammt gebietet, jedem Einzelnen genau das gebührende anzuweisen.

Sokrates d. j. Wahrscheinlich ist es wol. 295

Fremder. Sondern nur so dem Haufen insgemein und im Ganzen genommen und mithin den Einzelnen nur gewissermaassen aus dem groben wird er Geseze geben, sowol die er schriftlich abfasst, als auch wenn er in ungeschriebenen vaterländischen Gebräuchen gesezgebend ist.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Richtig freilich. Denn wie wäre Einer wol im Stande, o Sokrates, sein ganzes Lebenlang für jeden Einzelnen da zu sizen, um ihm mit aller Genauigkeit das gebührliche anzuordnen? Denn könnte das freilich Einer von denen welche die königliche Kunst besizen: so würde er wol bleiben lassen, meine ich, sich selbst Schranken zu sezen, indem er diese sogenannten Geseze schriebe.

Sokrates d. j. Nach dem vorhin gesagten freilich, Fremdling.

Fremder. Und noch mehr wol, o Bester, nach dem was wir noch sagen wollen.

Sokrates d. j. Und was wäre das?

Fremder. Dieses. Lass uns bei uns selbst sprechen, wenn ein Arzt oder einer der den Leibesübungen vorsteht verreisen wollte, und, wie er glaubte, geraume Zeit von denen die er zu besorgen hat abwesend sein, und dabei nicht glaubte, dass die Uebenden oder die Kranken seine Anordnungen im Gedächtniss behalten würden: so würde er sie ihnen ja wol lieber aufschreiben? oder wie?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Und wie wenn gegen seine Meinung die Reise kürzer währte und er wiederkäme, dann sollte er es nicht wagen gegen dieses aufgeschriebene anderes anzuordnen, wenn sich für die Kranken etwas anderes besser eignete etwa der Winde wegen, oder weil sonst etwas in der Witterung über Erwarten anders als gewöhnlich erfolgt wäre? sondern sollte dabei beharren und meinen, das ehemals gesezlich vorgeschriebene dürfe nicht übertreten werden, weder von ihm indem er anderes verordnete, noch von dem Kranken indem der etwas anderes als aufgeschrieben ist zu thun wagte, weil dies nämlich das heilkundige und gesunde wäre, was aber davon abwiche schädlich sein müsste und nicht kunstmässig? Oder würde nicht in jeder Wissenschaft und wahren Kunst, welche es auch sei, auf alle Weise das grösste Gelächter entstehen über solche Gesezgebungen?

Sokrates d. j. Auf alle Weise freilich.

Fremder. Wenn aber was gerecht ist und ungerecht, schön und hässlich, gut und böse, Einer aufgezeichnet oder auch unauf-

gezeichnet den Heerden der Menschen vorgeschrieben hat, wie sie eben Staatenweise geweidet werden nach den Gesezen derer, die dies aufgeschrieben, dem sollte es, wenn er selbst der es kunstgemäss abgefasst hat oder ein anderer ähnlicher wiederkäme, nicht freistehn anderes von diesem abweichend zu verordnen? Oder 296
müsste nicht auch dies Verbot um nicht minder als jenes in Wahrheit lächerlich erscheinen?

Sokrates d. j. Wie sollte es nicht?

Fremder. Weisst du auch was hierüber die Meisten zu sagen pflegen?

Sokrates d. j. Ich entsinne mich wenigstens dessen jezt gleich nicht so.

Fremder. Es klingt gar schön. Sie sagen nämlich, wer bessere als die bisherigen Geseze wisse, der solle Geseze geben, wenn er nämlich seinen Staat dazu überreden kann, sonst aber nicht.

Sokrates d. j. Wie nun? ist das nicht recht?

Fremder. Vielleicht. Wenn aber nun Einer ohne zu überreden das bessere erzwingt, beantworte mir doch wie dieser Zwang heissen soll? Doch lieber noch nicht, sondern zuvor in dem vorigen.

Sokrates d. j. Was meinst du doch?

Fremder. Wenn Einer der seinen Kranken nicht überredet, aber die Kunst recht inne hat, ihn besseres als das geschriebene zu thun nöthigt, sei es nun ein Kind oder ein Mann oder ein Weib; welchen Namen soll wol dieser Zwang erhalten? Nicht jeden andern eher als den womit das gegen die Kunst gefehlte genannt wird, das ungesunde? Und kann nicht, wer hiezu gezwungen worden ist, alles eher mit Recht sagen, nur nicht dass ihm ungesundes und kunstwidriges widerfahren sei von dem zwingenden Arzte?

Sokrates d. j. Du hast vollkommen Recht.

Fremder. Wie heisst uns nun das gegen die Staatskunst gefehlte? Nicht das schändliche, das böse, das ungerechte?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Die nun gezwungen werden gegen das geschriebene und hergebrachte anderes gerechteres, besseres und schöneres als das bisherige zu thun; sprich wenn diese sich nun über solchen Zwang beklagen wollen, und ihre Klage soll nicht die allerlächerlichste unter allen sein, muss sie nicht eher jedes andere aussagen, als dass den Gezwungenen schändliches und ungerechtes und böses widerfahren wäre von den Zwingenden?

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Oder ist etwa wenn der Zwingende reich ist, dann

das erzwungene recht, wenn aber arm, dann ungerecht? Oder muss nicht vielmehr, habe Einer nun mit Ueberredung oder ohne Ueberredung, Reicher oder Armer, nach den Schriften oder gegen die Schriften das zuträgliche gethan, dies auch hier die richtigste Bestimmung sein für die rechte Einrichtung des Staates, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird; so dass wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffsgesellschaft bestes wahrnehmend ohne Schriften auszu-
297 stellen, sondern seine Kunst zum Gesez machend seine Mitschiffenden erhält, so auch auf die nämliche Weise bei denen die so zu regieren verstehen diese die rechte Staatsverfassung sein wird, welche die Kraft der Kunst höher stellt als die Geseze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden thun das ist ohne Fehl, so lange sie nur das Eine grosse bewahren, dass sie nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das gerechteste austheilend im Stande sind sie zu erhalten, und immer zum besseren vom schlechteren hinzuführen nach Vermögen.

Sokrates d. j. Es ist nichts einzuwenden hiegegen.

Fremder. Aber auch wol dagegen wird nichts aufzubringen sein?

Sokrates d. j. Wogegen meinst du?

Fremder. Dass nie eine Menge, von was für Menschen es auch sei, zu dieser Erkenntniss gelangen und im Stande sein kann vernunftmässig einen Staat zu verwalten; sondern nur unter Wenigen und bei geringer Zahl oder dem Einen muss man jene Eine richtige Staatsverfassung suchen, die übrigen aber nur als Nachahmungen sezen, wie auch vorher gesagt wurde, deren einige besser andere schlechter jene nachahmen.

Sokrates d. j. Wie meintest du doch das? denn ich habe auch vorher das nicht recht verstanden von den Nachahmungen.

Fremder. Wäre das denn nicht gar arg, wenn Jemand einen solchen Gegenstand aufregte und dann wieder hinwürfe ohne ihn durchzuführen, bis er den jezt darin begangenen Fehler aufzeigte?

Sokrates d. j. Welchen doch?

Fremder. Einen solchen haben wir zu suchen, der uns gar nicht gewohnt ist noch auch leicht zu sehen; dennoch müssen wir versuchen ihn zu fassen. Wolan denn, wenn uns dies die einzige richtige Staatsverfassung ist, die wir beschrieben haben, so weisst du wol müssen sich die übrigen dadurch erhalten dass sie sich der Schriften von jener bedienen, indem sie das beobachten was jezt gelobt wird, wiewol es nicht das richtigste ist.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass keiner im Staate sich untersteht irgend etwas gegen die Geseze zu thun, und der es sich untersteht mit dem Tode und auf das allerhärteste bestraft wird. Und dies ist auch wirklich das richtigste und schönste als das zweite, nämlich wenn man das erste vorherbeschriebene bei Seite sezt. Wie nun aber dieses geworden ist, was wir als das zweite angenommen haben, das lass uns nun zu Ende bringen. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Kehren wir also zu jenen Bildern zurükk mit denen wir nothwendig immer die königlichen Herrscher vergleichen.

Sokrates d. j. Zu was für welchen?

Fremder. Zu dem edlen Steuermann und dem Arzte der werth wie Viele zu achten. An diesen nämlich wollen wir uns einen Entwurf davon bilden und den betrachten.

Sokrates d. j. Wovon doch?

Fremder. Davon, als wenn wir Alle von ihnen dächten, dass sie uns aufs ärgste mitspielten. Wem sie nämlich eben helfen 298
wollten, dem hülfen sie, wen sie aber verstümmeln wollten von uns, den verstümmelten sie durch Schneiden und Brennen, und liessen sich noch Kosten dafür bezahlen wie Abgaben, von denen sie wenig oder nichts auf den Kranken verwendeten und das übrige selbst mit ihren Leuten verbrauchen. Ja am Ende liessen sie sich gar noch von Verwandten oder Feinden des Kranken Geld geben und brächten ihn um. Und die Schiffer wiederum thäten tausenderlei anderes dergleichen, liessen Einen arglistigerweise an den Landungspläzen einsam zurükk, und würfen wenn sie Unglükk auf dem Meere hätten die Waaren über Bord oder verursachten anderen Schaden. Wenn wir also in dieser Meinung einen solchen Rath über sie pflögen, es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein unumschränkt zu regieren weder über Knechte noch Freie, sondern wir wollten eine Gemeine aus uns selbst zusammenberufen entweder das gesammte Volk, oder die Reichen allein wo es auch denen die nichts von der Sache verstehn und Arbeitern anderer Art freistehn solle, ihre Meinung über Schifffahrt und Krankheit mit dazu zu geben, wie wir uns der Arzneimittel und der heilkünstlerischen Werkzeuge bei den Kranken zu bedienen hätten, und ebenso der Schiffe selbst und des Schiffgeräthes zum Besten der Schiffe, und über die Gefahren bei der Schifffahrt selbst von Wind und Wellen und auch bei dem Zusammentreffen mit Seeräubern, und so auch wenn grosse Schiffe ein Gefecht auszuhalten haben mit anderen solchen. Was dann den Meisten gut dünkt

über diese Dinge, mögen nun Aerzte und Schiffer oder mögen Unkundige dabei gerathen haben, das schrieben wir auf spizige Tafeln oder auf Säulen, oder auch ungeschrieben würde es als wolhergebrachter Gebrauch festgestellt, und hiernach müsste dann von nun an die Schifffahrt betrieben und die Pflege der Kranken eingerichtet werden.

Sokrates d. j. Offenbar gar wunderliche Dinge erzählst du.

Fremder. Und jährlich würden Herrscher über die Menge bestellt entweder aus den Reichen oder aus dem gesammten Volke wen eben das Loos träfe, und die bestellten Gewalthaber herrschten dann nach diesen Schriften die Schiffe steuernd und die Kranken heilend.

Sokrates d. j. Das ist noch ärger.

Fremder. Sieh auch noch was nächstdem folgt. Wenn nämlich das Jahr eines Gewalthabers um ist, dann muss ein Gericht bestellt werden von Männern entweder vorzugsweise aus den Reichen oder aus dem gesammten Volk, und die gewählten müssen dann
299 diejenigen welche an der Regierung gewesen vor sich führen und sich Rechenschaft ablegen lassen; und wer Lust hätte könnte einen anklagen dass er nicht nach den Vorschriften dieses Jahr über die Schiffe gesteuert hätte und nicht nach alter urväterlicher Sitte. Und eben so mit denen welche die Kranken geheilt haben. Und welche dann für schuldig erkannt denen bestimmte man, was einigen sollte oder was sie bezahlen müssten.

Sokrates d. j. Freilich; wer sich freiwillig dazu verstände unter solchen zu regieren, dem geschähe Recht, was er auch immer erleiden oder bezahlen müsste.

Fremder. Dann müsste noch ein Gesez gegeben werden ausser allen diesen, wenn von Jemand herauskäme, dass er die Steuermanns- und Schifffahrtskunst oder das heilsame und die eigentlichen Lehren der Heilkunde von Luft und Wärme und Kälte zu erforschen suchte anderswie als aus den Vorschriften, und irgend etwas über diese Dinge erklügelte, dass der zuerst ja nicht ein Heilkundiger oder Schifffahrtskundiger heissen solle, sondern ein eingebildeter und sophistischer Schwäzer, und dann dass ihn als einen Verderber der Jugend und der sie überredete sich der Steuermannskunst und der Heilkunst nicht nach den Gesezen zu befleissigen, sondern unumschränkt über Schiffe und Leute regieren zu wollen, dass ihn als einen solchen Jeder der Lust hätte verklagen und wohin er gehört vor Gericht laden könne. Und ergiebt sich dann, dass er den Gesezen und Vorschriften zuwider Junge

oder Alte überredet habe, dass man ihn auf das äusserste bestrafe. Denn man dürfe nicht weiser sein als die Geseze. Denn es brauche ja auch Niemand unwissend zu sein in dem arzneikundigen und heilsamen und in dem steuermannskundigen und zur Schifffahrt gehörigen; sondern wer Lust habe könne ja die niedergeschriebenen Geseze und die bestehenden väterlichen Gebräuche erlernen. Wenn man nun so wie wir es jezt beschreiben in allen diesen Künsten verführe, o Sokrates, und mit der Kunst des Feldherrn und der gesammten Nachstellung jeder Art, und mit jedem Theil der sämmtlichen Malerei oder der Nachahmung oder der Baukunst oder alles dessen was irgend zur Verfertigung der Gefässe gehört, oder des Landbaues und der gesammten Kunst mit den Gewächsen umzugehn; oder wenn wir auch eine Pferdezucht oder sämmtliche übrige Viehzucht nach Vorschriften betrieben sähen, oder die Wahrsagekunst oder was sonst für Theile die dienende Kunst umfasst, oder auch die Kunst des Brettspiels oder die gesammte Rechenkunst mit blossen Zahlen und mit Flächen, Tiefen und Geschwindigkeiten, was würde wol werden aus allem was so betrieben würde nach Vorschriften und nicht mit Kunst?

Sokrates d. j. Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen wegen des das Forschen untersagenden Gesezes; so dass das Leben, welches jezt schon schlecht genug ist zu einer solchen Zeit gar nicht würde zu leben sein.

Fremder. Wie aber dann? Wenn wir diess nun durchsezten, 300
dass alles erwähnte nach Vorschriften geschehe und über die Vorschriften uns ein durch Stimmenmehrheit erkorener oder einer den es zufällig träfe die Aufsicht führte, dieser aber unterstände sich dann, ohne sich um die Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennuz oder aus besonderer Gunst abweichend von ihnen anders zu handeln ohne alle Einsicht; würde daraus nicht noch ein weit grösseres Uebel entstehen als das vorige?

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. Denn wer, meine ich, gegen die Geseze, die doch auf langer Erfahrung beruhen, und bei denen immer einige Rathgeber verständig gerathen und die Menge mit überredet haben sie so festzusezen, wer so gegen diese zu handeln wagt, der werde statt eines Fehlers einen noch viel grösseren Fehler machen, und uns alles Handeln noch weit ärger zerstören als die Vorschriften selbst.

Sokrates d. j. Wie sollte er nicht?

Fremder. Daher ist dies nun für Alle, welche über irgend etwas einmal Geseze und Vorschriften gestellt haben, der zweite Weg nach dem besten; dass sie hiegegen weder einen Einzelnen noch die Menge jemals das mindeste thun lassen.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Nun sind das doch überall nur Nachbildungen des wahren, was so von den Wissenden nach Vermögen aufgezeichnet ist.

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Aber von dem Wissenden, dem wahrhaften Staatsmann, sagten wir doch, wenn wir uns recht erinnern, dass er mit Kunst gar vieles in seinem Geschäft vornehmen werde, ohne sich um das geschriebene zu bekümmern, wenn ihm etwas anderes besser scheint als das was er selbst aufgeschrieben und etwa Entfernten geschikkt hat.

Sokrates d. j. Das sagten wir freilich.

Fremder. Wenn also auch ein Einzelner oder eine Menge die ihre bestehenden Geseze hat gegen diese irgend etwas anderes einzurichten wagt, als wäre es so besser: so thun sie daran so gut sie können dasselbe was jener wahre thut.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Wenn sie aber nun Unkundige sind und doch dergleichen thun, so versuchen sie freilich das wahre nachzuahmen, sie werden aber alles gar schlecht nachahmen. Sind sie aber Kunstverständige, dann wäre es nicht mehr Nachahmung, sondern eben jenes wahreste und richtigste selbst.

Sokrates d. j. Allerdings wol.

Fremder. Von vorher aber steht uns doch fest, dass nirgends der grosse Haufen irgend einer Kunst sich zu bemächtigen im Stande ist.

Sokrates d. j. Das steht fest.

Fremder. Giebt es also eine königliche Kunst, so kann der Haufe der Reichen und das Volk insgesammt diese Staatswissenschaft doch niemals besizen.

Sokrates d. j. Wie sollte das auch gehn!

Fremder. Also müssen jene Staaten, wie es scheint, wenn sie jenen wahren Staat des Einen kunstmässig herrschenden aufs
301 beste nachahmen wollen, wenn ihre Geseze einmal bestehen niemals etwas thun, weder gegen die geschriebenen noch gegen die väterlichen Gebräuche.

Sokrates d. j. Das hast du sehr schön erklärt.

Fremder. Wenn nun die Reichen jenen nachahmen, so nennen wir einen solchen Staat Aristokratie; wenn sie sich aber um die Geseze nichts bekümmern, dann Oligarchie.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Und wiederum wenn ein Einziger nach Gesezen herrscht, den Wissenden nachahmend, so nennen wir ihn König, ohne also durch den Namen den, der mit Erkenntniss, von dem zu unterscheiden der nur nach guter Meinung den Gesezen gemäss allein herrscht.

Sokrates d. j. So machen wir es wol.

Fremder. Und nicht wahr, wenn auch ein wahrhaft Kundiger allein herrschte, so wird er doch auf alle Weise mit demselben Namen König und mit keinem anderen genannt werden; weshalb auch die fünf Namen für die jezt aufgestellten Verfassungen alsdann nur einer geworden sind.

Sokrates d. j. So scheint es ja.

Fremder. Wie aber wenn ein Alleinherrschender weder nach Gesezen noch nach Gewohnheiten handelt, sondern sich anstellt wie der Wissende, als müsse er nämlich auch gegen das vorschriftliche das bessere thun, es leitet ihn aber Begierde oder Unkunde bei dieser Nachahmung, muss nicht jeder solcher ein Tyrann heissen?

Sokrates d. j. Wie könnte er anders?

Fremder. Auf diese Weise also, sagen wir, entstehen uns der König und der Tyrann, die Oligarchie und Aristokratie und Demokratie, wenn die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verschmähen, und nicht glauben es könne jemals einen geben der einer solchen Macht würdig sei, so dass er mit Tugend und Erkenntniss regierend Allen was gerecht und gewissenhaft ist richtig austheilen wolle und könne, sondern er werde vielmehr Jedem von uns wie er wolle Leides anthun und ihn tödten oder ihm sonst Schaden zufügen. Denn gäbe es nur Einen wie wir ihn meinen: so würden sie wol zufrieden sein unter ihm zu wohnen, der den genau genommen allein richtigen Staat glükkselig beherrschte.

Sokrates d. j. Wie sollten sie nicht!

Fremder. Nun aber, da es wie wir auch sagen in den Staaten keinen König so giebt wie in den Bienenschwärmen einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele einzig unterscheidet: so müssen sie eben zusammentreten wie es scheint um Schriften zu verfassen, und dabei der Spur des wahrhaften Staates nachgehn.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Wundern wir uns also noch, Sokrates, wie doch in solchen Staaten soviel übles geschehen kann und noch geschehen wird, da sie auf einem solchen Grunde beruhen, dass sie nach Schriften und Gewohnheiten, nicht nach Erkenntniss ihre Geschäfte verrichten, da ja Jeder sieht, dass in jeder andern Verwaltung, wenn sie sich dessen bedienen wollte, alles untergehn müsse wo-
302 bei man so zu Werke ginge? Oder wollen wir uns vielmehr darüber wundern, wie stark doch ein Staat von Natur ist. Denn gar viele Staaten sind seit undenklicher Zeit in diesem Falle gewesen, und doch bestehen einige davon noch immer und gehen nicht zu Grunde. Viele freilich gehen auch unter wie lekk gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehn wegen des Steuermanns und der Schiffsleute Schlechtigkeit, die in den grössten Dingen die grösste Unwissenheit besizen, und ohnerachtet sie in Staatssachen von gar nichts etwas verstehen, doch meinen in allen Stükken unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten inne zu haben.

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. In welchem nun unter diesen nicht vollkommenen Staaten am wenigsten schwer ist zu leben, denn schwer ist es in allen, und welcher dagegen der unleidlichste ist, sollen wir das wol untersuchen? Denn wenn es auch für das was wir uns jezt vorgenommen haben nur eine Nebensache ist, so thun wir Alle wol im Ganzen alles in solcher Hinsicht.

Sokrates d. j. Wir wollen. Warum auch nicht?

Fremder. Dieselbige also von den dreien sage getrost sei zugleich ausgezeichnet vor allen die unleidlichste und auch die leidlichste.

Fremder. Wie meinst du das?

Sokrates d. j. Nicht anders als die Alleinherrschaft sage und die Herrschaft der Wenigen und die der Menge, diese seien die drei, deren wir von Anfang an in der uns jezt zugeflossenen Untersuchung erwähnten.

Sokrates d. j. Das waren sie freilich.

Fremder. Diese schneiden wir nun einzeln entzwei und machen sechs daraus, indem wir die vollkommene gänzlich von ihnen abgesondert lassen als die siebente.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Aus der Alleinherrschaft schneiden wir das Königthum und die Tyrannei, und wiederum aus der Herrschaft der Wenigen links die Aristokratie und dann die Oligarchie, und end-

lich die Herrschaft der Vielen sezten wir damals zwar nur einfach als Demokratie, jezt aber müssen wir auch diese als zweifach sezen.

Sokrates d. j. Wie aber und wonach wollen wir diese theilen?

Fremder. Gar nicht anders als die übrigen; denn wenn sie auch keinen zwiefachen Namen hat, so findet doch das nach Gesezen herrschen und gesezlos bei ihr eben so gut statt als bei den übrigen.

Sokrates d. j. Das freilich.

Fremder. Damals nun als wir den vollkommnen Staat suchten, war uns dieser Schnitt zu gar nichts nuz, wie wir auch vorher gezeigt haben. Nachdem wir nun aber jenen ganz herausgenommen und die andern als nothwendig gesezt haben, so theilt nun doch das gesezmässige und gesezwidrige jede von diesen in zwei Hälften.

Sokrates d. j. Das erhellt wol, nun die Erklärung davon gegeben ist.

Fremder. Die Alleinherrschaft nun, in gute Vorschriften die wir Geseze nennen eingespannt, ist die beste unter allen Sechsen, gesezlos aber beschwerlich, und die allerlästigste darin zu leben.

Sokrates d. j. Das mag wol sein.

Fremder. Die Herrschaft der Wenigen nun wollen wir, wie 303
denn Wenige das Mittel ist zwischen Eins und Vielen, so auch selbst für die mittlere nach beiden Seiten hin halten. Die Herrschaft der Menge aber für ganz schwach und weder im guten noch im bösen etwas grosses vermögend im Vergleich mit den übrigen, weil nämlich die Gewalten in ihr unter Viele ins Kleine zertheilt sind. Darum, sind alle diese Staaten gesezmässig, so ist sie unter allen der schlechteste; sind sie aber insgesammt gesezlos, dann ist diese die beste. Und sind alle zügellos, so trägt es den Preis davon in der Demokratie zu leben; sind sie aber wolgeordnet, dann muss man am wenigsten in dieser leben; sondern in der ersten ist es dann bei weitem am besten und vorzüglichsten, mit Ausnahme der siebenten. Denn die muss man, wie einen Gott unter Menschen, aus allen anderen Staatsverfassungen aussondern.

Sokrates d. j. So scheint es allerdings zu werden und zu folgen, und wir müssen thun wie du sagst.

Fremder. Also müssen wir auch Alle welche sich mit diesen Staatsverfassungen zu thun machen aussondern, dass sie nicht Staatsmänner sind sondern Partheimänner, und nur grosse Gaukelbilder regieren, selbst auch solche seiend und die als die grössten

Nachahmer und Tausendkünstler auch die grössten Sophisten unter den Sophisten werden.

Sokrates d. j. Ganz richtig scheint sich jezt dieses Wort gegen die sogenannten Staatsmänner gedreht worden zu sein.

Fremder. Gut. Dies ist uns also, wie ich auch vorher sagte, ein Kranz von Kentauren und Satyrn zu schauen den wir von der Staatskunst absondern müssten, und nun endlich glükklich abgesondert haben.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Es ist uns aber noch etwas anderes schwierigeres als dieses übrig, weil es sowol der königlichen Gattung näher verwandt als auch schwerer festzuhalten ist. Und es gemahnt mich als ginge es uns wie denen die das Gold reinigen.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung das dem Golde verwandte auch kostbare nur im Feuer abzusondernde Erz und Silber, bisweilen auch Stahl, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe abgesondert uns endlich das reine Gold an und für sich sehen lässt.

Sokrates d. j. So sagt man ja dass es geschehe.

Fremder. Auf dieselbe Weise nun scheint auch jezt das übrige zwar, was fremdartig und nicht befreundet ist schon von der Wissenschaft des Staates abgesondert, das kostbare und verwandte aber noch zurükk zu sein. Dazu gehört nun die Kriegskunst und die Rechtswissenschaft, und jene mit der königlichen Kunst in Ver-
304 bindung stehende Rednergabe, welche durch überzeugende Empfehlung des gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft; welche man nun, so leicht es eben gehen will, ausscheiden muss, und dann erst jenen von uns gesuchten bloss und allein für sich aufzeigen kann.

Sokrates d. j. Offenbar muss man irgendwie versuchen dies zu bewirken.

Fremder. Soviel als Versuch hinreicht soll er wol ans Licht kommen. Und zwar durch die Tonkunst muss man versuchen ihn darzustellen. Sage mir also.

Sokrates d. j. Was denn?

Fremder. Es giebt doch ein Erlernen der Tonkunst und überhaupt aller mit einer Geschikklichkeit der Hände verbundenen Künste?

Sokrates d. j. Das giebt es.

Fremder. Und wie? ob wir nun irgend eine von allen diesen erlernen sollen oder auch nicht, sollen wir sagen dass auch dies eine Erkenntniss sei in Bezug auf eben diese Dinge, oder wie?

Sokrates d. j. So, dass es eine sei, wollen wir sagen.

Fremder. Und dass sie eine andere sei als jene Künste selbst werden wir doch zugeben?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und sollte wol keine von ihnen über die andere herrschen? oder etwa jene verschiedenen über diese leztere? oder sollen wir sagen, dass diese Aufsicht führend die übrigen insgesammt beherrschen solle?

Sokrates d. j. Diese leztere, ob man etwas lernen soll oder nicht, über jene.

Fremder. Ueber die welche gelernt wird und lehrt behauptest du dass sie uns herrschen müsse?

Sokrates d. j. Gar sehr.

Fremder. Und so auch wol die ob man überreden soll oder nicht, über die welche zu überreden versteht?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Wem sollen wir nun zuschreiben dass er mit Erkenntniss der Menge und des Volkes dieses zu überreden verstehe vermittelst sinnlicher Darstellung, nicht aber ordentlicher Belehrung?

Sokrates d. j. Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.

Fremder. Zu wissen aber, ob man etwas bei diesem oder jenem durch Ueberredung oder durch Gewalt durchsezen solle, oder vielleicht ganz und gar damit inne halten, welcher Wissenschaft sollen wir dies wiederum beilegen?

Sokrates d. j. Offenbar der, welche über die sprechende und überredende herrscht.

Fremder. Und das wäre doch wol keine andere, denke ich, als die des Staatsmannes?

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Auch dies rednerische scheint sich also schnell abgesondert zu haben von dem staatskünstlerischen als eine andere Art, jener jedoch dienend?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Was sollen wir nun aber von dieser Geschikklichkeit denken?

Sokrates d. j. Von welcher?

Fremder. Der, wie wir mit allen Krieg führen sollen mit

denen wir beschlossen haben Krieg zu führen? Sollen wir diese für eine kunstlose oder für eine künstlerische erklären?

Sokrates d. j. Und wie könnten wir wol die für kunstlos halten, welche die Feldherrnkunst und alle andern kriegerischen Verrichtungen ausüben?

Fremder. Die aber welche, ob man Krieg führen oder sich freundschaftlich auseinandersezen solle, im Stande ist kundigerweise zu entscheiden, sollen wir diese für eine andere als jene sezen oder für dieselbe mit ihr?

Sokrates d. j. Dem vorigen zufolge nothwendig für eine andere.

305 *Fremder.* Also werden wir auch annehmen müssen, dass leztere über die erstere herrscht, wenn wir es dem vorigen gemäss bestimmen wollen.

Sokrates d. j. Das denke ich.

Fremder. Welche nun sollen wir wol wagen einer so gewaltigen und grossen Kunst als die gesammte Kriegskunst ist zur Herrin zu sezen, ausgenommen jene wahrhaft königliche?

Sokrates d. j. Keine andere.

Fremder. Also nicht als die Staatswissenschaft dürfen wir, da sie ja nur eine dienende ist, die Wissenschaft der Feldherren sezen?

Sokrates d. j. Nicht füglich.

Fremder. Wol, lass uns nun auch die Wirksamkeit der Richter, welche gehörig richten, betrachten.

Sokrates d. j. Das wollen wir.

Fremder. Vermag sie nun wol etwas mehr, als dass sie in Bezug auf allerlei Verkehr alles gesezliche was von dem gesezgebenden Könige festgestellt ist zusammenfassend ihr Urtheil fällt mit Hinsicht darauf was als Recht festgestellt ist und was als Unrecht, ihre eigenthümliche Tugend darin beweisend, dass sie niemals durch Geschenke oder Furcht oder Mitleid oder irgend andere Feindschaft oder Freundschaft bewogen, irgend gegen des Gesezgebers Anordnung die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten will.

Sokrates d. j. Nichts anderes; sondern wie du es erklärt hast, so weit geht eigentlich das Gebiet ihrer Wirksamkeit.

Fremder. Also auch von der Stärke der Richter finden wir dass sie nicht die königliche ist, sondern eine Wächterin der Geseze und eine Dienerin von jener.

Sokrates d. j. So scheint es ja.

Fremder. Und soviel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künste betrachtet, dass keine von ihnen sich irgend als Staatskunst gezeigt hat. Denn die wahrhaft königliche soll nicht selbst etwas verrichten, sondern nur über die, welchen Verrichtungen obliegen soll sie herrschen, als Anfang und Antrieb zu allem wichtigsten im Staat nach Zeit und Unzeit erkennend, die Andern aber sollen was ihnen aufgetragen ist verrichten.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Deshalb auch herrschen auch die jezt durchgenommenen weder über einander noch jede über sich selbst, sondern mit einem eigenen Geschäft hat es jede von ihnen zu thun, und führt daher auch ihren besonderen Namen von der Eigenthümlichkeit dieses Geschäftes.

Sokrates d. j. So scheint es wenigstens.

Fremder. Aber die über alle diese herrschende, die Geseze und alles andere im Staate besorgende und alles auf das richtigste zusammenwebende, diese könnten wir doch wenn wir ihr Geschäft mit ihrem Namen umfassen wollten mit dem grössten Rechte, wie mich dünkt, die Staatskunst nennen?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. So könnten wir sie jezt wol auch nach dem Muster der Webekunst durchgehn, nun uns auch alle Gattungen die im Staate vorkommen können bekannt geworden sind?

Sokrates d. j. Gar sehr gern.

Fremder. Also die königliche Zusammenflechtung scheint es müssen wir erklären wie sie beschaffen ist, auf welche Weise sie in einander flicht, und was für ein Gewebe sie uns dadurch liefert.

Sokrates d. j. Offenbar.

Fremder. Ein gar schwer darzulegendes Geschäft ist uns also 306
nun nothwendig geworden, wie es scheint.

Sokrates d. j. Auf alle Weise doch muss es erklärt werden.

Fremder. Dass nämlich ein Theil der Tugend mit einer andern Art derselben gewissermaassen im Streit sein könne, werden die in Reden Streitbaren gar leicht angreifen können mit Bezug auf die geltenden Meinungen.

Sokrates d. j. Das verstehe ich nicht.

Fremder. Vielleicht so. Die Tapferkeit denke ich doch hältst du dafür dass sie ein Theil der Tugend sei?

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Und die Besonnenheit für verschieden zwar von der Tapferkeit; aber auch sie für einen Theil derselbigen wie jene?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Ueber diese beiden nun muss ich einen wunderbaren Saz aufzustellen wagen.

Sokrates d. j. Was für einen?

Fremder. Dass die beiden auf gewisse Weise gar sehr mit einander in Feindschaft und Zwietracht stehn in gar vielen Dingen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Keinesweges freilich eine gewöhnliche Meinung. Denn man sagt ja dass alle Theile der Tugend unter einander freund sind.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Lass uns also, aber recht wol aufmerkend, zusehn, ob dies so ganz allgemein gilt, oder ob es nicht auf alle Weise etwas darunter giebt was mit dem verwandten im Streit liegt.

Sokrates d. j. Ja, sagtest du nur wie wir es untersuchen sollen.

Fremder. In allen Dingen müssen wir wol alles das aufsuchen was wir zwar schön nennen, es aber in zwei entgegengesezte Arten aufstellen.

Sokrates d. j. Erkläre dich noch deutlicher.

Fremder. Schnelligkeit und Schärfe, sowol körperlich als in der Seele und in den Bewegungen der Stimme, und sowol in diesen selbst als in den Bildern davon und allem was die Tonkunst nachahmend und die Malerkunst in Abbildern darstellt, hievon hast du wol selbst schon etwas gelobt oder es Andere loben gehört.

Sokrates d. j. Wie sollte ich nicht?

Fremder. Erinnerst du dich auch wol auf welche Weise sie dies bei allen dergleichen Dingen thun?

Sokrates d. j. Nein.

Fremder. Wenn ich nun nur im Stande wäre, so wie ich es denke es dir auch deutlich zu machen durch die Rede.

Sokrates d. j. Wie solltest du das nicht?

Fremder. Du scheinst so etwas für leicht zu halten. Lass es uns also an den einander fast entgegengesezten Gattungen betrachten. In gar vielen Handlungen nämlich und gar oft wenn wir uns der Schnelligkeit, Kräftigkeit und Beweglichkeit des Gedankens oder des Leibes oder auch der Stimme erfreuen, benennen wir dies alles lobend mit einem und demselben Namen, nämlich der Tapferkeit.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Das ist kräftig und tapfer, pflegen wir ja zu sagen.

und schnell und mannhaft und derb eben so, und so oft wir die erwähnte Benennung gemeinsam allen diesen Naturen beilegen, loben wir sie damit.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Wie aber die ruhige Art des Werdens, loben wir die nicht ebenfalls in vielen Handlungen?

Sokrates d. j. Und gar sehr. 307

Fremder. Und sprechen wir dieses nicht, indem wir das entgegengesezte, wie von jenem, aussagen?

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. So oft wir als ruhig und besonnen was im Gemüth vorgeht, bewundernd anführen, und was in Handlungen als langsam und sanft, und was an der Stimme vorkommt als gedämpft und tief, und jede gemessene Bewegung und alles in schönen Künsten wobei zur rechten Zeit Langsamkeit angewendet wird, dann legen wir diesem insgesammt nicht den Namen der Tapferkeit bei, sondern den der Anständigkeit.

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. Wiederum aber wenn beiderlei zur Unzeit geschieht, dann wenden wir um und tadeln auch beides, indem wir ihm auch so entgegengesezte Namen beilegen.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Was sich schärfer und schneller und härter als erfordert wird beweist, das nennen wir übermüthig und wahnsinnig, das schwerfälligere und weichere aber feigherzig und träge. Und gewiss werden wir fast immer dass dies leztere nebst der besonnenen Natur und die tapfern in dem entgegengesezten als feindselige Zwietracht hegenden Kräfte sich weder mit einander vermischt finden in den für sie gehörigen Handlungen, noch auch werden wir diejenigen, welche sie in der Seele haben, anders als sehr uneins unter einander finden, wenn wir ihnen nachgehn.

Sokrates d. j. Wo meinst du denn?

Fremder. In allem solchen was wir jezt anführten, und wie du ja denken kannst in noch vielem anderen. Denn sie loben jeder nach seiner Verwandtschaft einiges als das ihnen eigenthümliche, und tadeln das der Andersgesinnten als ihnen fremdartig, und gerathen dadurch gar sehr und über viele Dinge in Feindschaft.

Sokrates d. j. Das scheinen sie wol.

Fremder. Oft nun ist die Uneinigkeit dieser Eigenschaften nur ein Scherz, in wichtigeren Dingen aber wird sie die verhassteste Krankheit unter allen für die Staaten.

Sokrates d. j. In was für welchen meinst du?

Fremder. Wo es auf die Anordnung des gesammten Lebens ankommt. Denn die ausgezeichnet sanften sind auch immer darauf bedacht ein stilles Leben zu führen, indem sie ganz für sich nur ihre eignen Angelegenheiten besorgen, und sowol zu Hause mit Allen auf diese Art umgehen, als auch mit andern Staaten gleichermaassen bemüht sind immer auf irgend eine Art Frieden zu halten. Und vermöge dieser Neigung, wenn sie unzeitiger ist als sie sollte, werden sie, wenn sie nach ihrem Willen handeln können, unvermerkt selbst unkriegerisch, wie sie auch die Jünglinge gleichfalls zu solchen machen, und fallen daher jedem Angreifenden anheim, wodurch sie dann in gar wenig Jahren mit ihren Kindern und dem gesammten Staate oft aus Freien unvermerkt Knechte geworden sind.

308 *Sokrates d. j.* Einen bösen und schlimmen Erfolg giebst du an.

Fremder. Wie aber die mehr zur Tapferkeit sich neigenden? reizen die nicht ihren Staat immer zu irgend einem Kriege an wegen ihrer mehr als gut ist heftigen Begierde nach einem solchen Leben, und verwikkeln ihn dadurch mit Vielen und Mächtigen in Feindschaft, ja bringen wol gar ihr Vaterland ins Verderben und in die Knechtschaft und Gewalt seiner Feinde?

Sokrates d. j. Auch das geschieht.

Fremder. Wie sollten wir also nicht sagen, dass hierin beide Arten immer viel Feindschaft und Streit gegen einander unterhalten von der heftigsten Art?

Sokrates d. j. Auf keine Weise können wir das läugnen.

Fremder. Also was wir von Anfang suchten das haben wir gefunden, dass nicht unwichtige Theile der Tugend unter einander uneins sind von Natur, und auch die welche sie besizen eben dazu machen.

Sokrates d. j. Das scheinen sie in der That.

Fremder. Lass uns nun auch dies dazunehmen.

Sokrates d. j. Welches?

Fremder. Ob wol eine von den zusammensezenden Künsten irgend eines ihrer Werke, wenn es auch das unbedeutendste wäre, gutwillig aus schlechtem und gutem bilden wird? oder ob nicht jede Kunst überall das schlechte nach Vermögen verwirft, und nur das tüchtige und gute nimmt, um aus diesem dann, ähnliches und unähnliches in Eins verarbeitend, eine bestimmte Kraft oder Gestalt hervorzubringen?

Sokrates d. j. Wie sollte sie nicht das lezte?

Fremder. Also wird auch ihrer Natur nach die wahre Staats-

kunst niemals gutwillig aus guten und schlechten Menschen irgend einen Staat bilden, sondern offenbar wird sie sie erst durch Erziehung prüfen, und nach der Prüfung denen die sich darauf verstehen zum Unterricht und zur Besorgung übergeben unter ihrer eignen Anordnung und Aufsicht, wie die Weberei über die Wollkämmer und andere, welche die zu ihrem Gewebe nothwendigen Vorarbeiten verrichten, immer die Aufsicht führen, ihr Geschäft begleitend anordnet und ihnen solche Arbeit aufgiebt zu verrichten, wie sie glaubt dass zu ihrem Gewebe tüchtig sein werde.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Eben so scheint mir auch die königliche Kunst selbst die Oberaufsicht zu führen über alle gesezliche Erzieher und Lehrer, und ihnen nicht zu gestatten etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte, sondern darin allein zu unterrichten befiehlt sie, und die welche nicht vermögen an tapferer und besonnener Gesinnung Theil zu nehmen und was sonst zur Tugend führt, sondern in Gottlosigkeit, in Frevel und Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer bösartigen Natur hineingestossen werden, diese stösst sie aus durch Todesstrafen und durch Verweisungen, oder züchtiget sie durch die 309
härtesten Beschimpfungen.

Sokrates d. j. So soll es wenigstens sein.

Fremder. Die aber wiederum in Thorheit und grosser Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen unterjocht sie in das Sklavengeschlecht.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Von den übrigen aber deren Naturen zu dem edleren mit Hülfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden und kunstmässig Vermischung mit einander einzugehn, von diesen versucht sie die zur Tapferkeit mehr sich hinneigenden, deren derbere Gemüthsart ihr als das für die Kette geeignete erscheint, und die anderen zum sittsamen, welche nach dem vorigen Bilde gleichsam das fettere, weichere, einschlagartige Gespinnst sind, wie auch beide einander entgegenstreben, dennoch auf folgende Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten.

Sokrates d. j. Auf welche denn?

Fremder. Zuerst indem sie wie es der Verwandtschaft gemäss ist den ewigen Theil ihrer Seele durch ein göttliches Band vereiniget, und nächst dem göttlichen auch den thierischen durch ein menschliches.

Sokrates d. j. Wie meintest du das wieder?

Fremder. Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem gerechten, schönen und guten und dessen Gegentheil, wenn sie wol begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben das göttliche in einem dämonischen Geschlecht.

Sokrates d. j. Das gehört sich auch wol so.

Fremder. Und von dem staatskundigen und guten Gesezgeber wissen wir dass ihm allein gebührt, mit Hülfe der Muse der königlichen Kunst eben dies denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung theilhaftig geworden, wie wir eben von ihnen gesagt?

Sokrates d. j. Man sollte es denken.

Fremder. Wer aber dies, o Sokrates, zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen dessen Bedeutung wir jezt untersuchen.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Wie also? Wenn eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie nicht gezähmt und begehrt dann vorzüglich mit dem gerechten Gemeinschaft zu haben; hat sie aber jene nicht ergriffen, neigt sie sich dann nicht vielmehr zu einer wilderen Natur?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Und wiederum die sittsame Natur, wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtiget, wird sie dann nicht das wahrhaft besonnene und sittliche wie es im Staate sein soll werden? wenn sie aber mit dem was wir meinen nicht in Gemeinschaft tritt, dann mit grösstem Recht in den schimpflichen Ruf der Stumpfsinnigkeit kommen?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Aber für Böse unter sich oder auch für Gute mit Bösen wollen wir nicht sagen dass diese Verflechtung und Verbindung jemals haltbar sein, noch dass sich deren irgend eine Kunst im Ernst für solche bedienen werde.

Sokrates d. j. Wie sollte sie auch!

310 *Fremder.* Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten und ihrer Natur gemäss gebildeten Gemüthern allein werden diese Vorstellungen durch die Geseze sich einbilden, und eben unter diesen dies nun das kunstmässige Heilmittel und wie wir gesagt haben das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesezt fortstrebenden Theile der Tugend.

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. Die übrigen Bande menschlicher Art sind, wenn nur dieses göttliche vorhanden ist, weder schwer zu sehen, noch

wenn man sie gesehen hat schwer in Anwendung zu bringen.

Sokrates d. j. Wie so aber und welche sind es?

Fremder. Durch die Ehegeseze und Verbindungen der Kinder und auch einzeln durch die Verheirathungen und Ausstattungen. Denn die Meisten binden hiebei nicht richtig zusammen zum Behuf der Kindererzeugung.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Dass auf Reichthum und Macht hiebei Jagd gemacht wird, weshalb sollte man sich nur die Mühe geben dies noch ernsthaft zu tadeln?

Sokrates d. j. Für nichts freilich.

Fremder. Eher wäre es billig über diejenigen, welche hiebei auf die Abkunft sehen, etwas zu sagen, ob auch diese der Sache nicht gemäss handeln.

Sokrates d. j. Das wäre wol billig.

Fremder. Und freilich handeln sie nach gar keinem richtigen Grunde, wenn sie nur der augenblikklichen Bequemlichkeit nachgehend mit denen sich gefallen die ihnen ganz ähnlich sind, und die Unähnlichen nicht leiden mögen weil sie auf das beschwerliche dabei allzuviel Rükksicht nehmen.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Die Sittsamen und Bescheidenen suchen wiederum ihre Gemüthsart, heirathen soviel es sich thun lässt nur von solchen, und geben auch ihre Töchter wiederum nur an solche aus. Eben so macht es auch das tapfere Geschlecht, und geht seiner Natur nach, da beide Arten hievon ganz das Gegentheil thun sollten.

Sokrates d. j. Wie? und weshalb?

Fremder. Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben wieder erzeugt wird, anfänglich zwar sich durch Kräftigkeit hervorthut, am Ende aber ganz in Tollheiten ausschlägt.

Sokrates d. j. Wahrscheinlich.

Fremder. Und wiederum die schamhafte Seele wenn sie sich ganz unvermischt mit mannhafter Kekkheit viele Geschlechter hindurch erzeugt muss träger werden als recht ist, und damit endigen ganz und gar zu verkümmern.

Sokrates d. j. Auch das wird sich wahrscheinlich so ereignen.

Fremder. Diese Bande nun sagte ich wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das schöne und gute beide Arten dieselben Vorstellungen haben. Denn dies ist einzig und allein das ganze Geschäft jener königlichen Zusammenwebung, dass sie nie-

mals lasse die besonnene und die tapfere Gemüthsart sich von einander trennen, sondern sie durch Gleichgesinntheit und Ehre und Schande und öffentliche Meinung und durch Geiseln die sie einander ausgeben zusammenschlägt, und wenn sie so jenes glatte und feine Gewebe aus ihnen verfertiget hat, dann ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überlässt.

Sokrates d. j. Wie das?

311 *Fremder.* Indem sie wo nur Ein Herrscher nöthig ist einen solchen der beides in sich vereiniget zum Vorsteher wählt; wo aber mehrere, da beides mit einander vermischt. Denn besonnener Herrscher Gemüthsart wird zwar für das vorsichtige, gerechte und heilsame sorgen; aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Kekkheit des Handelns ermangeln.

Sokrates d. j. Das dünkt mich freilich auch.

Fremder. Die Tapferkeit hingegen wird in Absicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurükkstehn, aber im Handeln selbst sich sehr auszeichnen. Dass es aber um den Staat in allen Dingen was das allgemeine und was die Einzelnen betrifft wolstehn könne, wenn diese nicht einmal beide vorhanden sind, ist ganz unmöglich.

Sokrates d. j. Wie sollte es auch nicht!

Fremder. Dies also wollen wir sagen sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, dass in einander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemüthsart, wenn die königliche Kunst durch Uebereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten umfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und wieweit es einem Staate gegeben sein kann glükkselig zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.

Sokrates. Vortrefflich, o Fremdling, hast du uns nun auch den königlichen und Staatsmann dargestellt.

DAS GASTMAHL.

Einleitung.

Wenn Jemand die beiden vorhergehenden Gespräche gelesen, und nun, indem er dieses folgen sieht, auf den Anfang des Sophisten zurükkschauend fragte, warum doch der eleatische Fremdling von den dreien, Sophist, Staatsmann und Philosoph, über welche Sokrates ihn gefragt was die seines Ortes hielten von dem Wesen eines jeden und ihrer Verschiedenheit unter einander, nur zwei beantwortet habe, den dritten aber nicht, und wir ihm erwiederten, einestheils dass der eleatische Fremdling, weil es ihm frevelhaft gewesen den Sophisten zuerst darzustellen, seinem Versuch diesen zu finden schon die Beschreibung des Philosophen ohne ihn jedoch zu nennen eingemischt habe, wie bereits dort in der Einleitung bemerkt ist, anderntheils dass Platon, auch abgesehen von dieser Vorausnahme, ermüdet von der schon zweimal wiederholten strengen Form, die nur durch den eingemischten Scherz gemildert werden konnte und erheitert, nicht auch den Philosophen noch auf dieselbe Weise darstellen wollte; weshalb denn die Trilogie von dieser Seite angesehen zwar gewiss unvollendet geblieben, für den aber der es auf eine freiere Weise betrachtet nur schöner und herrlicher vollendet worden sei gemeinschaftlich durch unser jezt vorliegendes Gespräch, das Gastmahl, und durch das nächstfolgende den Phaidon, in welchen beiden zusammengenommen Platon uns ein Bild des Philosophen darstellt in der Person des Sokrates, und zwar zeige er ihn im Phaidon, von welchem hier nicht genauer die Rede sein kann, wie er im Tode erscheint, in unserem Gastmahl aber werde derselbe wie er gelebt verherrlichet durch jene Lobrede des Alkibiades, welche doch offenbar der Gipfel und die Krone des ganzen Gespräches ist, und uns den Sokrates darstellt in dem unermüdlichen Eifer der Betrachtung und in der freudigen Mittheilung, in der Verachtung der

Gefahr und in der Herrschaft über die äusseren Dinge, in der Reinheit aller seiner Verbindungen und in seiner inneren Göttlichkeit unter dem leichten und fröhlichen Schein, kurz in der vollendeten Tüchtigkeit des Leibes und der Seele und also des ganzen Lebens: wenn wir dies erwiederten, wie wir denn nicht anders antworten können, so wird es wol den meisten auffallen, weil es ungewohnt ist die beiden Cespräche aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten, und wol nur Wenigen wird damit etwas gesagt scheinen, den Meisten aber nichts, weil doch in beiden Gesprächen, wenn man auch der Schilderung des Sokrates mehr zuschreiben will als zu geschehen pflegt, der übrige grössere Theil nicht ganz zurükktreten darf, und es was unser Gespräch betrifft eben so schwer scheinen möchte zu erklären, wie doch zu dieser Lobrede des Alkibiades die vorigen Reden über die Liebe sollten gekommen sein, als wie zu diesen, wenn man sie als die Hauptsache ansieht, jene Lobrede. Allein unsere Antwort war auch nur für die erste Nachfrage, eine Hälfte die sich nicht herausnimmt mehr zu sein als das Ganze. Vielmehr beruht sowol die Verwandtschaft des Gastmahls mit dem Phaidon als auch die Stelle welche wir ihm einräumen, auf den Liebesreden nicht minder als auf der Zugabe des Alkibiades; und unsere Meinung geht nur dahin, das Ganze möchte aus dem hier aufgestellten Gesichtspunkt mehr als irgend sonst wie wirklich als ein Ganzes erscheinen, so dass wir auch behaupten möchten, wer das Gastmahl ausser dieser Verbindung und Abzwekkung nur für sich, wie es gewöhnlich geschieht, betrachtet, der habe, wenigstens was die Composition betrifft, nur gleichsam die äussere, zwar auch schön und zierlich gearbeitete aber doch muthwillige Silenengestalt erblikkt, noch nicht aber das in dieser verschlossene unendlich köstlichere Götterbildniss. Um nun jene aufzuschliessen und dieses ans Licht zu bringen müssen wir auch das Gastmahl an die im Sophistes aufgestellte eine ganze Trilogie ankündigende Aufgabe anknüpfen. Das dritte nämlich zu dem Sophisten und Staatsmann nach welchem Sokrates fragt ist nicht etwa die Idee der Erkenntniss und Weisheit, sondern der Philosoph, auch ein Mann wie jene, der, obschon göttergleich wenn er zusammengestellt wird mit dem niederen Leben der meisten Menschen, doch als ein Mensch unter Menschen wandelt; also nicht etwa das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung in dem sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst, denn dies ist offenbar die Hauptansicht des Platon in allen seinen Erklärungen

über die Philosophie, das sterbliche angezogen hat und der Zeit unterworfen als ein werdendes und sich verbreitendes sich offenbart, so dass auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben sie festzuhalten, und, an jeden erregbaren Punkt anknüpfend, der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf dass eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen. Dieses Bestreben nun Liebe zu nennen, und das Erregen und lebendige Bilden nicht nur der richtigen Vorstellungen des guten und gerechten, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, und deren auch die grössere Masse empfänglich ist, sondern vielmehr noch das Bilden der Erkenntniss in den Wenigen die ihrer fähig sind, als ein Erzeugen anzusehen, dieses ist nicht etwa ein dichterischer Vergleich; sondern ganz nothwendig war es, dass Platon beides als eines und dasselbige, und nur jenes geistige Erzeugen als eine höhere Stufe der gleichen und nämlichen Thätigkeit sehen musste, da ihm ja auch die natürliche Geburt nichts anderes war als ein Wiedererzeugen derselbigen ewigen Form und Idee und also die Unsterblichkeit derselben in dem Sterblichen. Dass aber das empfängliche für jede Zeugung überhaupt das schöne ist, dasjenige nämlich in dessen besonderem Leben und Dasein die Harmonie des Ganzen als ihm eigenthümlich eingeboren sichtbar erkannt wird, dies muss für Jeden dem die hellenische Natur nicht ganz fremd ist keiner Erläuterung bedürfen. Wo also die in dem schönen erzeugende Liebe beschrieben wird, da wird zugleich im Allgemeinen die Verrichtung des Philosophen beschrieben, und um seinen Ort insbesondere zu bezeichnen ist nur noch nöthig das Verhältniss seiner Liebe und ihres Zieles zu jeder andern Art und Abzwekkung derselben zu bestimmen. Dieses aber zeigt sich leicht einem Jeden als der Hauptinhalt alles dessen, was Sokrates als zwischen ihm und der Diotima ehedem verhandelt hier wieder erzählt. Denn nicht leicht wenigstens sollte dies Eine Jemanden irre führen, dass diese weise Frau, wo sie aus dem allgemeineren des Begehrens den eigentlichen Begriff der Liebe im engeren Sinne aufsucht, unter anderen ähnlichen auch die Liebe zur Weisheit aus dieser engeren Sphäre ausschliesst. Oder sollte Jemand hieraus eine Veranlassung nehmen gegen unsere Erklärung, der versuche nur, ob es wol möglich gewesen, die Sache so wie es die Absicht erfordert ins Licht zu sezen, ohne dass für den Anfang auch das Bestreben nach Weisheit als unter die allgemeine Idee des Begehrens gehörig bei Seite geschoben werde um für die Liebe das Erzeugenwollen als den eigenthümlichen

Charakter derselben zu gewinnen. Von diesem ausgehend aber zeigt sich ja offenbar in der ganzen Verhandlung die ununterbrochene Steigerung sowol von dem Wolgefallen an der Schönheit des Leibes durch das an jedem grösseren besonderen und mannigfaltigen bis zu dem unmittelbaren an der ewigen Schönheit, welche sich, ohne dass das besondere und einzelne mehr gesehen werde, dem in dieser Ordnung geübten und geschärften Auge des Geistes darstellt, als auch von der Erzeugung des natürlichen Lebens durch die der richtigen Vorstellung und der bürgerlichen Tugend bis zu der über jede Meisterschaft im einzelnen weit hinausgehenden Theilnahme an jener allein beseligenden und alles andere gute unter sich begreifenden unmittelbaren Erkenntniss; so dass unverkennbar gezeigt werden soll, wie nur in der Philosophie das grösste Gut der Gegenstand jenes allgemeinen Verlangens nach einem immerwährenden Besiz ist, und eben dieses höchste in dem Sterblichen unsterblich zu machen ihr allein als der höchsten Liebe zukommt.

So scheinen wir demnach in dem was Sokrates über die Liebe sagt und in dem was Alkibiades über den Sokrates, das wesentliche unseres ganzen Kunstwerkes gefunden zu haben, indem uns jenes erste des Philosophen eigentliches Wesen, zwar unter einer ganz anderen äusseren Form doch aber näher betrachtet fast auf dieselbige Weise durch Aufstellung eines allgemeinen Begriffs und durch Absonderung der übrigen Arten darstellt, wie im Sophisten und Staatsmann das Wesen dieser beiden dargestellt wurde; in seinem Leben aber und wirklichen Handeln, worüber in jenen Gesprächen von dem Sophisten und dem Staatsmann nur einzelne zerstreute Züge vorkommen, uns die lezte Lobrede des Alkibiades den Philosophen in einem wenn auch nur halb ausgeführten doch wenigstens den Umrissen nach geschlossenen Bilde darstellt. Doch nicht so möchten wir scheinen in dieser lezten Hälfte das Ganze zu finden, dass die früheren Liebesreden etwa nur als Verzierung oder als gänzlich anderen Nebenzwekken gewidmet anzusehen wären; sondern, wenn auch irgend eine von diesen Reden für sich zu lieben und für etwas anzusehen ein ungesunder Eros sein möchte, wie Eryximachos der Arzt ihn uns in der seinigen schildert, so dürften sie doch mit dem übrigen zusammengenommen nothwendig gewesen, und also jede an ihrem Ort und in ihrer Art schön sein, gewiss aber wenigstens dürfte das Ganze gerade in seiner Verbindung mit den übrigen platonischen Werken nicht ohne sie können verstanden werden.

Theils nämlich dienen diese Reden auf mannigfaltige Weise dem Zwekk das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfange zu verzeichnen, auch wie sterbliches in dem sterblichen nur sterbliches und vorübergehendes erzeugt, welches ein krankhaftes Bestreben und die linke Liebe ist, welche wir schon von sonst her kennen; wie denn Eryximachos der die Schilderung des Pausanias erweitert, uns an die Kochkunst erinnert, und somit an den Gorgias und den schon dort behandelten Gegensaz in der Bearbeitung der Menschen, so dass wir sehen, wie auch das, was der Philosophie das entgegengesezteste ist in Absicht auf den Gegenstand, doch als Mittheilung und Einwirkung auf das Lebendige mit ihr unter der Idee der Liebe kann vereiniget sein. So zeigen sie auch, wie, wenn diejenigen, welche das rechte Wesen der Sache nicht gefasst haben sondern nur von dem dunkeln Gefühl ausgehen, die einzelnen Erscheinungen zusammenfassen und erklären, diese dann alle einseitig erscheinen und das einzelne aus ihnen nur als ein bedingt und theilweise wahres in der Rede des Sokrates berichtigend und ergänzend wieder aufgenommen wird. Auch lernen wir an ihnen durch Vergleich was der gemeine Sprachgebrauch jener Zeit unter dem Namen der Liebe zusammenfasste gehörig prüfen, und dasjenige absondern was unter den später aufgestellten Begriff nicht gehört, in welcher Hinsicht besonders die Rede des Eryximachos merkwürdig ist, dessen physiologischer und ärztlicher Begriff der Liebe schon durch die kleine Zwischenhandlung mit dem Schlukken des Aristophanes komödirt und eben darum nicht wieder besonders in der Rede des Sokrates berükksichtiget wird. Ja wie diese Reden uns nun im Inhalt und den Gedanken den Unterschied zeigen zwischen dem Philosophen und dem Nichtphilosophen, so auch in der Darstellung und im Ausdrukk theils durch ein loses unverbundenes Umherirren, theils durch verderbte musikalische Rhetorik und durch Anwendung sophistischer Hülfsmittel, welches beides in der dem Sokrates unmittelbar vorhergehenden Rede des Agathon am weitesten getrieben ist. Und auch hier zeigt sich nur eine neue Verbindung unseres Gespräches mit den beiden vorigen, in welchen ebenfalls, wie wir gezeigt zu haben hoffen, die Polemik gegen die Sophisten als angebliche Dialektiker und gegen die Rhetoren und Demagogen als Politiker betrachtet nicht ein geringes ausmacht. Und so fehlt es gewiss auch in diesen Reden, deren jede sich durch eine eigenthümliche Manier, welche die Uebersezung möglichst gesucht hat nachzubilden, für den Aufmerksamen von den andern unterscheidet, nicht an platonischer

Polemik. Denn dass diese Besonderheiten blos mimisch wären um die redend eingeführten Personen so wie sie wirklich zu reden pflegten, zu bezeichnen, dies ist in der That kaum zu glauben. Denn da mehrere unter ihnen nicht einmal Schriftsteller scheinen gewesen zu sein, wie Phädros, Pausanias und Eryximachos, und wenn sie ja bei Erscheinung des Gastmahls noch lebten, doch bei weitem nicht allgemein genug bekannt waren: so wäre dies verlorene Arbeit gewesen und nicht der Rede werth. Auch führt uns die Erwähnung des Gorgias von selbst auf andere Gedanken. Kaum nämlich kann diese freilich offenbar mimische Polemik gegen andere als bekannte Redner und Schriftsteller gerichtet gewesen sein, und zwar gegen solche, welche nach einer Theorie arbeiteten, die aber nicht von der Philosophie hervorgebracht sondern nur das Werkzeug eines falschen Eros war, wobei man denn nicht umhin kann vornehmlich an die spätere Schule des Gorgias und an die des Isokrates zu denken, wiewol der Mythos des Aristophanes im ganzen Vortrage, die komische Haltung allerdings ausgenommen, die den Dichter selbst so herrlich mimisirt, wie mir scheint eine auffallende Aehnlichkeit hat mit dem von dem Protagoras in dem gleichnamigen Gespräch erzählten. So dass Sydenham im Ganzen wol richtig mag gesehen haben, dass hier nicht sowol die redenden Personen selbst mögen mimisirt sein, als vielmehr unter ihrem Namen Andere abgebildet, nur dass er selbst zu leichten Andeutungen folgte und zu voreilig war in den einzelnen Bestimmungen, was wir ihm also nicht nachthun, sondern dies um so lieber anderen Gelehrten überlassen wollen, als es überhaupt weniger zu unserm Zwekk gehört dergleichen auszuführen.

Anderntheils aber wäre auch ohne diese Reden das Verhältniss des Gastmahles zu andern, nämlich den frühesten platonischen Schriften, bei weitem nicht so klar zu erkennen, und offenbar ist vieles was hiezu gehört absichtlich in sie hineingelegt. Jeden nämlich wird schon von selbst dieses Werk an den Phaidros und Lysis erinnern, wie denn auch wir, als wir uns bei diesen befanden, schon im Voraus auf dasselbe verweisen mussten. Auch an den Phaidros nun kommen in den ersten Reden Erinnerungen genug vor, überall wo von dem Verhältniss des Liebhabers zu dem Geliebten die Rede ist, so dass unnöthig wäre sie ausdrükklich anzuführen. Besonders aber haben mehrere dieser Reden eine eigne Beziehung auf den Lysis, indem sie die eine dies die andere jenes von dem was dort als Grund der Freundschaft und Liebe aufgestellt und immer wieder als unzulässig befunden wird auf-

nehmen, und ihre Lobrede auf den Eros danach ausführen, so dass jenes Gespräch über dessen allzuskeptische Haltung nicht mit Unrecht kann geklagt werden hier eigentlich seine Auflösung findet. So stellt Phaidros am allgemeinsten das Streben nach dem guten als den Grund, und das sichrere Erreichen desselben als das Werk der Liebe auf. Pausanias aber, wenn er es auch nicht ausdrükklich sagt, redet mehr von der Aehnlichkeit, woher er eben einen zwiefachen Eros gewinnt, besser den einen und schlechter den andern. Eryximachos ferner nimmt an, dass das entgegengesezte einander freund sei, und Aristophanes endlich komödirt die Ansicht, dass die Liebe auf die Vereinigung mit dem angehörigen gehe, aus dem Standpunkt nämlich aus welchem nicht alles gute, als anzueignend und einzubildend, das angehörige ist, sondern von einer Ergänzung der sinnlichen Einheit des Lebens die Rede sein soll. Fast alles dieses nun wird in der Rede des Sokrates von seinem aufgestellten Begriff der Liebe aus kritisirt, woraus sich denn ergiebt in wiefern und in welchem Sinne eigentlich er dieses verwerfen musste, dass die Liebe auf das gute und auf das angehörige gehe, wie er es aber, wenn es dort nur näher bestimmt worden wäre, allerdings angenommen hätte.

Und auch von hier aus können wir nun von einer eignen Seite unsere Anordnung der bisherigen Gespräche prüfend beleuchten. Bleiben wir zuerst bei dem Lysis stehen, so haben wir jezt die Verpflichtung befriedigend zu zeigen, dass und warum er dem Phaidros näher stehen müsse als dem Gastmahl. Dies ergiebt sich aber, wie mir scheint, bestimmt genug aus der verschiedenen Art wie der beiden Gesprächen gemeinschaftliche Begriff des weder gut noch bösen in beiden vorkommt, im Lysis nämlich ganz unvorbereitet, wie aus dem Redegebrauch des gemeinen Lebens hergenommen, so dass er für das höhere Gebiet der Untersuchung nur wie eine Ahndung gelten kann, wie etwas gleichsam was wahr werden könnte, wenn die nöthige Bestätigung hinzukäme. Und welche Bestätigung wird nun hier, als Sokrates sich wundert über den Begriff, von der weisen Diotima beigebracht? Die Analogie eines eben so in der Mitte stehenden auf einem andern Gebiet, nämlich der im Theaitetos behandelte Begriff der richtigen Vorstellung; und Jeder denkt auch gewiss, wenn auch dessen hier nicht ausdrükklich erwähnt wird, an das was im Sophisten von dem nichtseienden, dass es kein realer Gegensaz sei, ist abgehandelt worden, als an den eigentlichen Grund zu der Zuversicht mit welcher dieser Begriff kann aufgestellt werden. Wenn also diese Bestätigungen, als

der Lysis geschrieben ward, schon wären gegeben gewesen in platonischen Werken, wie sollte er den Begriff dort nur so bittweise aufgestellt haben? Jenseit des Theaitetos also wird uns der Lysis offenbar zurükkgeworfen, und von da an wird ihn leicht, wenn wir ihm eine Stelle anweisen wollen, jedes Gespräch weiter zurükkschieben und ihm seine natürliche Stelle zunächst am Phaidros um so mehr bleiben, wenn wir auf das, was von der Schwäche desselben in der dialektischen Composition dort bemerkt ist, Rükksicht nehmen. Vergleichen wir aber den Phaidros unmittelbar mit dem Gastmahl: so muss der jugendliche Charakter des ersteren noch weit stärker heraustreten. Denn wenn wir uns erst darüber verständiget haben, dass Platons ganze Ansicht von der Liebe doch auf der hellenischen Natur beruhte, und er von dem in derselben gegebenen Verhältniss des Zeugungstriebes und der Geschlechter, auch für alles was er in höherer Beziehung unter dieser Idee anschauen wollte, ausgehn musste, und wir uns also nicht wundern wollen hier gerade den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart zu finden: so müssen wir gestehen, dass im Gastmahl weit besonnener männlicher und in dieser Denkungsart vollendeter über die Liebe geredet wird als im Phaidros, eben weil dem Manne nun nicht mehr das jugendliche Verhältniss des Liebhabers zu dem einzelnen Geliebten auch in dem schönsten Sinne genügt zur Darstellung des philosophischen Triebes, sondern er dies nur dem Anfänger für angemessen und anständig erklärt; und weil ihm das Verlangen zu erzeugen nicht mehr das höchste und an sich unmittelbar göttliche ist, sondern als das Kind freilich des unsterblichen ewig quellenden Poros zugleich aber auch der bedürftigen Penia, überall in dem unsterblichen freilich aber nur wie es dem sterblichen einwohnt, um auch in diesem unsterbliches hervorzubringen, seinen Grund hat. Deshalb auch Diotima sonderlichen Fleiss darauf wendet deutlich zu machen, dass in dem sterblichen Menschen auch die Erkenntniss selbst erscheine als ein sterbliches, nicht als das sich selbst durchaus gleiche sondern nur als das sich immer wieder erneuernde, welches also zwischen zwei Zeitpunkten eingeschlossen auf jenes bezogen jedesmal nur eine Erinnerung ist, und zu zeigen dass die Liebe nicht etwa das ewige Wesen und unsterbliche Sein der Erkenntniss selbst zu erzeugen vermöge, sondern nur dieses ihr sterbliches Vorkommen erzeuge sie und mache es nicht nur in dem Einzelnen lebendig, sondern durch dies Uebertragen von einem auf den andern im sterblichen unsterblich. Allein wie sehr sie sich auch müht, so ist doch die

Mühe nur für diejenigen hinreichend, welche aus dem Staatsmann wissen dass das endliche als solches nirgends das sich selbst überall gleiche und selbige ist, und welche die Lehre von dem Erregen der Erkenntniss und dessen Verhältniss zu ihrem ewigen Sein aus dem Menon und sonsther schon kennend nur noch einer anschaulichen Nachhülfe bedürfen. So dass sich auch hieraus die Stelle welche wir dem Gastmahl angewiesen haben rechtfertiget. Aber noch auf eine andere merkwürdige Weise findet unsere Anordnung auch im Grossen eine Bestätigung in demjenigen, was Diotima von den allmähligen Fortschritten in den Mysterien der Liebe sagt. Denn dieses Aufsteigen stimmt auf das genaueste zusammen mit der sich weiter entwikkelnden philosophischen Darstellung in den Werken des Platon, so dass er hier sich selbst, unwissend vielleicht wie die Schönen oft thun, auf das zierlichste vor uns bespiegelt. Zuerst nämlich wird der Phaidros mit seiner Verliebtheit in Einen als ein Werk der Jugend entschuldiget, dann erhebt der Anfänger sich zu der Betrachtung des schönen in den Bestrebungen und Gesezen, also zu Untersuchungen über die bürgerlichen Tugenden, wie wir sie im Protagoras und den ihm anhängenden Gesprächen finden und im Gorgias. Dann kommen die Erkenntnisse in ihrer Vielheit freilich, aber doch als Erkenntnisse, also mit dem Bewusstsein des eigenthümlichen der Erkenntniss wie es vom Theaitetos an aufgestellt wird; und so erhebt sich der Geist endlich zur bewussten Anschauung des absolut schönen, wie es ohne an ein einzelnes gebunden zu sein, sondern als jedes einzelne hervorbringend in der Harmonie der Welt der sittlichen sowol als der leiblichen angeschaut wird, und sich uns in dem lezten späteren Theile seiner Werke offenbaren wird.

Auch für die Zeitbestimmung findet sich in unserm Gespräch einmal wieder eine Angabe, wiewol nur eine unsichere, nämlich der schon sonst gerügte Anachronismos, dass in des Aristophanes Rede der vier Olympiaden nach Sokrates Tode erfolgten Zerstörung von Mantinea erwähnt wird, und gewiss ist es richtig dass die Begebenheit damals als Platon schrieb noch in frischem Andenken muss gewesen sein. Allein sollte sich dieses nicht eben so lebhaft erneuert haben zu der Zeit als man zur Wiederaufbauung der Stadt Anstalt machte, und bleiben wir also nicht doch schwanken zwischen der acht und neunzigsten Olympiade und der hundert und zweiten?

Die Personen sind sämmtlich bis auf den sonst hinlänglich bekannten Dichter schon in anderen Gesprächen des Platon ein-

geführt, und in Wolfs Einleitung zu seiner Ausgabe des Gastmahls ist, was jeden Leser befriedigen kann, über sie gesammelt. Warum aber gerade diesen und nicht anderen Platon solche Reden in den Mund legt, das möchte in Absicht auf manche von ihnen schwer sein zu beantworten, nur den Agathon können wir als historische Grundlage ansehn, und den Phaidros finden wir hier, theils weil er als ein grosser Redefreund und Veranlasser vieler Reden schon im gleichnamigen Gespräch geschildert war, theils um noch bestimmter an diesen Dialog zu erinnern. Vom Aristophanes aber möchte ich glauben, dass seine Aufführung hier in dem freundlichsten Verhältniss mit Sokrates als eine Ehrenerklärung über das in der Apologie gesagte, wenn man zumal die Anführung aus den Wolken selbst hinzunimmt, anzusehen sei, vielleicht auch als eine Erklärung wie gar kein Groll in dem der wol früher schon jenes schöne Epigramm auf den Dichter geschrieben von allem zurükkgeblieben war, was dieser auf ihn selbst komisches gedichtet hatte.

DAS GASTMAHL.

APOLLODOROS. FREUNDE.

Apollodoros. Ich glaube auf das wonach Ihr jezt fragt nicht 172
unvorbereitet zu sein. Denn nur neulich erst ging ich eben nach der Stadt von Hause aus Phaleron, als ein Bekannter, der mich von hinten gewahr wurde, mir von weitem scherzend zurief, Du Phalerier Apollodoros, wirst du nicht warten? — Da blieb ich stehn und erwartete ihn. — Und er sagte darauf, Apollodoros, noch vor kurzem suchte ich dich, weil ich etwas näheres zu erfahren wünsche von der Unterhaltung des Agathon und Sokrates und Alkibiades und der übrigen damals bei dem Gastmahl gegenwärtigen wegen der Liebesreden wie es mit denen war. Ein Anderer hat mir zwar schon davon erzählt, der es von Phoinix dem Sohn des Philippos hatte; er sagte aber du wissest es auch, und er konnte nichts ordentliches davon sagen. Also erzähle du es mir. Denn dir gebührt es auch am meisten deines Freundes Reden zu berichten. Zuvor aber sage mir, sprach er, warest du selbst bei jener Gesellschaft zugegen oder nicht? — Darauf sagte ich, Auf alle Weise muss derjenige dir gar nichts ordentliches erzählt haben, der es dir erzählt hat, wenn du glaubst diese Gesellschaft habe neuerlich Statt gehabt nach der du fragst, so dass auch ich dabei gewesen sei. — Das glaubte ich doch. — Woher doch, sprach ich, o Glaukon? Weisst du nicht, dass Agathon schon seit vielen Jahren sich hier nicht aufgehalten hat? Dass ich aber mit dem Sokrates lebe und es mir angelegen sein lasse jeden Tag zu wissen was er redet oder thut, das ist noch nicht drei Jahre her. Bis dahin trieb ich mich umher wo es sich traf und glaubte etwas zu
schaffen, war aber schlechter daran als irgend Jemand, kaum besser 173
als du jezt, der du glaubst eher alles thun zu müssen als zu philosophiren. — Spotte nur nicht, erwiederte jener, sondern sage

mir wenn doch jene Gesellschaft gewesen ist. — Als wir noch Kinder waren, sagte ich darauf, da Agathon mit der ersten Tragödie den Sieg davon trug, und zwar Tages darauf, nachdem er schon das eigentliche Siegesfest mit seiner Chorgesellschaft begangen hatte. — Also, sprach er, schon ganz lange her wie es scheint. Aber wer hat dir davon erzählt? etwa Sokrates selbst? — Nein, beim Zeus, sagte ich, sondern derselbe von dem es auch Phoinix hat; es war nämlich ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenaier, ein kleiner Mensch, immer unbeschuht, der war bei der Gesellschaft zugegen gewesen und einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates damaliger Zeit wie mich dünkt. Indess auch den Sokrates habe ich schon nach einigem gefragt, was ich von jenem gehört hatte, und er hat es mir gerade so bestätiget, wie jener es erzählte. — Wie nun, sprach er, willst du es mir nicht erzählen? zumal auch der Weg nach der Stadt so gut geeignet ist im Gehen zu reden und zu hören. — So gingen wir also und sprachen darüber; daher ich denn, wie schon anfänglich gesagt, nicht unvorbereitet bin. Soll ich es also euch auch erzählen, so muss ich das wol thun. Zumal ich auch sonst, wenn ich irgend philosophische Reden selbst führe oder von Andern höre, ausser dass ich denke dadurch gefördert zu werden, mich ausnehmend daran erfreue; wenn aber andere, besonders auch die eurigen, die der Reichen und der Geldmänner, das macht mir selbst Verdruss, und auch euch Freunde bedaure ich, weil ihr glaubt etwas zu schaffen, da ihr doch nichts schafft. Vielleicht nun haltet auch ihr wieder eurerseits dafür, dass ich übel daran bin, und ich glaube ihr mögt ganz richtig glauben; ich aber glaube es nicht von euch, sondern weiss es.

Freunde. Du bist immer derselbe, Apollodoros! Immer nämlich schmähst du dich selbst und die Andern, und scheinst mir ordentlich Alle dich selbst mit eingeschlossen, für ganz elend zu halten ausser dem Sokrates. Woher du nun eigentlich den Beinamen bekommen hast, dass man dich den tollen nennt, weiss ich nicht; in deinen Reden aber bist du freilich immer so, ergrimmt auf dich selbst und alle Andern ausser dem Sokrates.

Apollodoros. O Liebster, so ist es ja klar, wenn ich so denke von mir und euch, dass ich toll bin und von Sinnen.

Freunde. Es lohnt nicht, Apollodoros, jezt hierüber zu streiten. Warum wir dich aber gebeten haben, darin sei uns ja nicht entgegen, sondern erzähle uns, was für Reden dort sind gewechselt worden.

Apollodoros. Das waren also ungefähr folgende. Oder vielmehr lasst mich versuchen euch die Sache von Anfang an wie 174
jener sie mir erzählte wiederzuerzählen.

Er sagte nämlich Sokrates sei ihm begegnet gebadet und die Sohlen untergebunden was er selten that. Daher habe er ihn gefragt, wohin er doch ginge, dass er sich so schön gemacht hätte. — Und jener habe geantwortet, Zum Gastmahl beim Agathon. Denn gestern als am Siegesfest bin ich ihm ausgewichen aus Furcht vor dem Gewühl; ich sagte ihm aber zu auf heute zu kommen. Und nun habe ich mich so herausgeschmükkt um doch schön zu einem Schönen zu kommen. Aber du, sezte er hinzu, Aristodemos, was hältst du davon ungeladen mitzugehn zum Gastmahl? — Darauf, sprach er, antwortete ich, Das was du wünschest. — So begleite mich denn, sagte er, damit wir auch dem Sprüchwort etwas anthun durch eine andere Wendung, dass auch Gute freiwillig zum Mahl erscheinen beim Guten. Denn Homeros scheint diesem Sprüchwort nicht nur etwas ähnliches angethan sondern es gar gemisshandelt zu haben. Denn obwol in seinem Gedicht Agamemnon ein ausgezeichnet tüchtiger Mann ist im Kriege, Menelaos aber weichlich war in der Schlacht, so dichtet er doch, dass als Agamemnon ein Opfer veranstaltet und ein festliches Mahl, Menelaos ungerufen gekommen sei, der Schlechtere zu dem Mahle des Besseren. — Als er dies gehört, sagte er, habe er geantwortet, Vielleicht aber wird es auch mit mir die Bewandtniss haben, dass ich nicht so wie du sagst, Sokrates, sondern nach dem Homeros ein Schlechter bei eines kunstreichen Mannes Fest ungeladen erscheine. Wirst du mich also auch etwas entschuldigen wenn du mich einführst? Denn ich werde nicht eingestehen, dass ich ungeladen erscheine, sondern geladen durch dich. — Nun zwei, habe jener gesagt, wandelnd zugleich wollen wir Einer den Andern berathen, was wir sagen wollen. Lass uns nur gehen. — So ohngefähr, sagte er, hätten sie zusammen gesprochen und wären dann gegangen. Sokrates aber sei über irgend etwas bei sich nachsinnend unterweges zurükkgeblieben und als er auf ihn gewartet, habe er ihn geheissen immer vorangehn. Als er nun an des Agathon Haus gekommen habe er die Thüre offen gefunden, und es sei ihm dort, sagte er, etwas ganz lächerliches begegnet. Nämlich es sei ihm drinnen gleich ein Knabe entgegengekommen und habe ihn hingeführt wo die Andern sich niedergelassen, die er auch schon im Begriff gefunden zu speisen. Sobald ihn nun Agathon gesehen, habe er gesagt, Schön dass du kommst, Aristodemos, um mit uns zu essen.

Bist du aber etwa andertwegen gekommen: so lass das auf ein andermal; denn auch gestern suchte ich dich um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie so bringst du uns den Sokrates nicht mit? — Darauf, sprach er, drehe ich mich um, und sehe den Sokrates nirgends nachkommen. Ich sagte also, ich selbst wäre mit dem Sokrates und von ihm geladen hieher zum Mahle gegangen. — Sehr wol, habe er gesagt, hast du daran gethan; aber wo ist denn jener? — Hinter mir ging er eben herein, und ich wundere mich selbst wo er wol sein mag. — Willst du
175 nicht nachsehn, Knabe, habe darauf Agathon gesagt, und den Sokrates hereinbringen? Du aber, Aristodemos, habe er gesagt, lass dich neben den Eryximachos nieder. Und da habe ihn ein Knabe, sagte er, abgewaschen, damit er sich legen konnte. Darauf sei ein anderer Diener gekommen meldend, der Sokrates ist abseits gegangen und steht in dem Vorhofe des Nachbarn, und als ich ihn rief, wollte er nicht hereinkommen. — Wunderlicher Bericht, habe Agathon gesagt, so rufe ihn doch und lass nicht ab. — Darauf habe er selbst aber gesagt, Nicht doch, sondern lasst ihn nur. Denn er hat das so in der Gewohnheit, bisweilen hält er an wo es sich eben trifft und bleibt stehn. Er wird aber gleich kommen, denke ich; stört ihn nur nicht, sondern lasst ihn. — So wollen wir es so halten, wenn du meinst, habe Agathon gesagt. Uns Andere aber, ihr Leute, bedient nun; in alle Wege tragt auf was ihr wollt, wenn euch doch Niemand Befehl ertheilt, was ich noch niemals gethan habe. Denkt also auch ich wäre von euch zum Gastmahle geladen so wie die Andern, und bedient uns so, dass wir euch loben können. — Darauf, sagte er, hätten sie angefangen zu speisen, Sokrates aber wäre noch nicht gekommen. Agathon nun habe oftmals Befehl gegeben den Sokrates zu holen, er aber habe es nicht zugegeben. Endlich sei er doch gekommen, nachdem er sich nicht gar lange Zeit wie er pflegte verweilt, sondern als sie etwa bei der halben Mahlzeit gewesen. Agathon also der zu unterst allein gelegen habe gesagt, Hieher Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe auch mein Theil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe. Denn offenbar hast du es gefunden und hast es nun, du hättest ja sonst nicht abgelassen. — Da habe sich Sokrates gesezt und gesagt, Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre: dass sie wenn wir einander nahten aus dem volleren in den leereren überflösse, wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollenstreif aus dem vollen in den leeren fliesst. Denn ist es mit der Weisheit auch

so, so ist es mir viel werth neben dir zu liegen; denn ich denke mich bei dir mit mancherlei schöner Weisheit anzufüllen. Denn die meinige ist wol nur etwas gar schlechtes und unsicheres da sie wie ein Traum ist; die deinige aber glänzend und hat grosses Gedeihen, da sie von dir so jung du auch noch bist so gewaltig ausgestrahlt und offenbar geworden ist noch neuerlich vor mehr als dreissigtausend Zeugen. — Du bist ein Spötter, Sokrates, habe Agathon gesagt. Aber das von der Weisheit wollen wir hernach bald mit einander ausmachen, ich und du, und den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen. Jezt aber begieb dich nur zunächst ans Speisen. — Nachdem nun, sagte er, Sokrates sich hierauf nieder- 176
gelassen und abgespeist hatte und die Andern auch, hätten sie das Trankopfer gebracht und nach gehaltenem Lobgesang auf den Gott und was sonst Sitte ist, sich ans Trinken begeben. Hierauf sagte er, habe Pausanias eine solche Rede begonnen, Wolan, Freunde, habe er gesagt, wie werden wir nun am behaglichsten trinken? Ich meines Theils erkläre euch, dass ich mich in Wahrheit ziemlich unwol befinde vom gestrigen Trinken und einiger Erholung bedarf; und ich glaube auch die mehresten von euch, denn ihr waret gestern ebenfalls zugegen. Ueberlegt also wie wir so bequem als möglich trinken können. — Darauf habe Aristophanes gesagt, Daran hast du wol gesprochen, Pausanias, dass wir auf alle Weise suchen müssen es uns bequem zu machen mit dem Trinken, denn auch ich gehöre zu denen die gestern etwas stark sind benezt worden. — Als nun dies Eryximachos der Sohn des Akumenos gehört, habe er gesagt, Gewiss sehr wol gesprochen. Nur von Einem unter euch möchte ich noch hören wie er bei Kräften ist zum Trinken? Agathon. — Gar nicht sonderlich, habe jener gesagt, bin auch ich bei Kräften. — Das wäre ja ein herrlicher Fund, habe Eryximachos erwiedert, für uns, ich meine mich und den Aristodemos und Phaidros, wenn ihr die stärksten Trinker es jezt aufgebt; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates nehme ich aus; denn der ist auf beides eingerichtet, so dass es ihm gleich gelten wird, wie wir es machen. Da es mir also scheint, dass keiner von den Anwesenden grosse Lust hat viel Wein zu trinken: so wird es vielleicht weniger übel aufgenommen werden, wenn ich aufrichtig sage, was es eigentlich auf sich hat mit dem Berauschtsein. Mir nämlich ist das, glaube ich, ganz klar geworden durch die Heilkunde, dass der Rausch den Leuten gar nachtheilig ist, und ich möchte weder selbst gern zu weit gehn im Trinken, noch einen Andern dazu bereden, zumal

wer noch schwer ist vom vorigen Tage. — Wol dann, habe Phaidros der Myrrhinusier das Wort genommen, ich pflege dir schon immer zu gehorchen, zumal wenn du etwas in die Heilkunde einschlagendes sagst; nun aber wollen es ja auch die Uebrigen. — Hierauf also wären alle übereingekommen es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen. — Nachdem nun dieses schon beschlossen ist, habe Eryximachos fortgefahren, dass Jeder nur trinken soll soviel er will und gar kein Zwang statt finden: so bringe ich nächstdem in Vorschlag, dass wir die eben hereingetretene Flötenspielerin gehen lassen, mag sie nun sich selbst spielen oder wenn sie will den Frauen drinnen, und dass wir für heute uns unter einander mit Reden unterhalten. Auch darüber mit was für Reden will ich euch, wenn ihr es verlangt, einen Vorschlag thun. — Darauf hätten Alle bejaht sie wollten das, und ihm
177 aufgetragen einen Vorschlag zu thun. — Also habe Eryximachos gesagt, Der Anfang meiner Rede soll mir sein aus des Euripides Melanippe, denn nicht mein ist die Rede, sondern des Phaidros hier, die ich sprechen will. Phaidros nämlich pflegt unwillig mir zu sagen, Ist es nicht arg, o Eryximachos, dass auf alle Götter Lobgesänge und Anrufungen gedichtet sind von den Dichtern, dem Eros aber einem so grossen und herrlichen Gotte auch nicht Einer jemals von so vielen Dichtern die es gegeben ein Lobgedicht gesungen hat? und willst du dich auch unter den edeln Sophisten umsehn, dass die auf den Herakles und Andere in ungebundener Rede Lobschriften verfertigen, wie der vortreffliche Prodikos; doch das ist wol weniger zu verwundern; aber mir selbst ist neulich ein Buch eines weisen Mannes vorgekommen, worin das Salz eine wundervolle Lobrede erhielt seines Nuzens wegen, und noch verschiedenes dergleichen kannst du gepriesen finden. Dass sie nun an solche Dinge vielen Fleiss gewendet, den Eros aber noch kein Mensch bis auf den heutigen Tag gewagt hat würdig zu besingen, sondern ein solcher Gott so gänzlich vernachlässiget ist, darin scheint mir Phaidros ganz recht zu haben. Daher nun wünsche ich theils ihm einen Beitrag einzulegen und ihm gefällig zu sein, theils auch dünkt mich dass es gegenwärtig uns die wir hier zugegen sind gar wol gezieme diesen Gott zu verherrlichen. Dünkt euch nun dieses auch: so hätten wir in Reden eine hinlängliche Unterhaltung. Ich meine nämlich es solle Jeder von uns rechtsum eine Lobrede auf den Eros vortragen so schön er nur immer kann, und Phaidros solle zuerst anfangen da er ja auch den ersten Plaz

einnimmt und überdies der Urheber ist von der ganzen Sache. — Niemand, o Eryximachos, habe Sokrates gesagt, wird dir entgegenstimmen; denn weder ich dürfte mich weigern, der ich ja geständig bin nichts als Liebessachen zu verstehen, noch auch wol Agathon oder Pausanias, auch nicht Aristophanes der es ja immer mit dem Dionysos und der Aphrodite zu thun hat, noch sonst irgend einer von allen übrigen, die ich sehe. Wiewol wir nicht gleich gut dabei bedacht sind, die wir zu unterst liegen; indessen wenn nur die vor uns gründlich und schön reden, soll uns das genügen. Also mit gutem Glükk beginne Phaidros und verherrliche uns den Eros. — Hiemit stimmten dann auch die übrigen alle überein und forderten dasselbe wie Sokrates. An alles aber, was Jeder von 178
ihnen geredet, erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, noch auch ich an alles was er mir sagte; was aber und wessen Reden mir vorzüglich behaltenswerth geschienen, diese will ich euch alle einzeln mittheilen.

Zuerst also wie gesagt, erzählte er, habe Phaidros den Anfang seiner Rede von daher genommen, Dass Eros ein grosser Gott sei und bewundernswürdig Menschen und Göttern, sowol von vielen andern Seiten als auch besonders seines Ursprunges wegen. Denn dass der Gott zu den ältesten gehört, sagte er, ist ehrenvoll. Hievon aber ist dies ein Beweis. Eros nämlich hat keine Eltern noch werden deren angeführt von irgend einem Dichter oder andern Erzähler. Sondern Hesiodos, welcher sagt, zuerst sei das Chaos gewesen, aber nach diesem breitgebrüstet die Erde ein Siz unwandelbar Allen, Eros auch, sagt nach dem Chaos wären diese beiden gewesen, die Erde und Eros. Und Parmenides sagt von seinem Ursprung, Aller Götter den ersten erhob ins Leben sie Eros. Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos bei. Von so vielen Seiten her wird dem Eros zugestanden unter die ältesten zu gehören. Wie nun der älteste, so ist er uns auch der grössten Güter Urheber. Denn ich meines Theiles weiss nicht zu sagen was ein grösseres Gut wäre für einen Jüngling als gleich ein wolmeinender Liebhaber, oder dem Liebhaber ein Liebling. Denn was diejenigen in ihrem ganzen Leben leiten muss, welche schön und recht leben wollen, dieses vermag weder die Verwandtschaft ihnen so vollkommen zuzuwenden noch das Ansehn noch der Reichthum noch sonst irgend etwas als die Liebe. Was meine ich aber hiemit? Die Schaam vor dem schändlichen und das Bestreben nach dem schönen. Denn ohne dieses vermag weder ein Staat noch ein Einzelner grosse und schöne Thaten zu verrichten. Ich behaupte nämlich, dass

einem Manne, welcher liebt, wenn er dabei betroffen würde dass
er etwas schändliches entweder thäte, oder aus Unmännlichkeit
ohne Gegenwehr von einem andern erduldete, weder von seinem
Vater gesehen zu werden soviel Schmerz verursachen würde noch
von seinen Freunden noch von sonst irgend Jemand als von seinem
Liebling. Und dasselbige sehen wir von dem Geliebten, dass er
sich vorzüglich vor den Liebhabern schämt, wenn er bei etwas
schlechtem gesehen wird. Könnte man also irgend bewirken, dass
ein Staat oder ein Heer aus Liebhabern und Lieblingen bestände:
so wäre es ja unmöglich beides besser zu verwalten, als indem
alle sich alles schändlichen enthalten und sich gegenseitig um ein-
179 ander beeifern. Und mit einander fechtend würden solcher auch
nur Wenige, um es gerade heraus zu sagen, alle Menschen besie-
gen. Denn weniger möchte wol von seinem Liebling ein Lieben-
der, dass er seine Reihe verliesse oder die Waffen wegwürfe, ge-
sehen werden wollen, als von allen übrigen, und dafür würde er
lieber oftmals sterben wollen. Gar aber den Liebling zu verlassen
oder ihm nicht beizustehn in der Gefahr: so feige ist wol keiner,
den da nicht Eros selbst zur Tapferkeit begeistern sollte, so dass
er dem gleich käme, der die beste Anlage dazu hat von Natur.
Ja gewiss was Homeros sagt, dass einige der Helden ein Gott mit
Muth beseelte, das leistet Eros den Liebenden. Ja gar für ein-
ander sterben mögen Liebende allein, und nicht Männer nur, son-
dern sogar Frauen. Und dessen giebt uns schon Alkestis die
Tochter des Pelias hinlänglichen Beweis für diese Wahrheit vor
allen Hellenen, da sie allein für ihren Gatten sterben wollte, der
doch noch Vater und Mutter hatte, welche sie aber so weit über-
traf an Freundschaft vermöge der Liebe, dass mit ihr verglichen
sie ihrem Sohne fremd zu sein schienen, und nur dem Namen
nach ihm angehörig. Und diese That, welche sie verrichtet, wurde
für so schön gehalten von den Menschen nicht nur sondern auch
den Göttern, dass da unter Vielen welche viele schöne Thaten ver-
richtet doch nur Wenigen leicht zu überzählenden die Götter diese
Gabe verliehen aus der Unterwelt ihre Seele wieder loszulassen,
sie doch auch die ihrige losliessen aus Freude an der That. So
wollen auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit in der Liebe
vorzüglich ehren. Orpheus aber den Sohn des Oeagros schikkten
sie unverrichteter Sache aus der Unterwelt zurükk, indem sie nur
die Erscheinung der Frau ihm zeigten um derentwillen er gekom-
men war, nicht aber sie selbst ihm gaben, weil er ihnen weichlich
zu sein schien wie ein Spielmann, und nicht das Herz zu haben

der Liebe wegen zu sterben wie Alkestis, sondern sich lieber ausgedacht hatte lebend in die Unterwelt einzugehen. Deshalb auch haben sie ihm Strafe aufgelegt und veranstaltet dass sein Tod durch Weiber erfolgte, nicht ihn wie den Achilleus den Sohn der Thetis geehrt und in der Seligen Inseln geschikkt, weil dieser da er von seiner Mutter erkundet, dass er sterben würde wenn er den Hektor tödtete, thäte er aber dies nicht, nach Hause zurükkkehren und wolbetagt enden würde, dennoch es wagte lieber seinem Liebhaber Patroklos helfend und ihn rächend nicht nur für ihn zu sterben sondern auch nachzusterben dem verstorbenen. Weshalb auch die 180
Götter höchlich erfreut ihn ausgezeichnet geehrt haben, weil er seinen Liebhaber so hoch achtete. Aischylos aber fabelt wenn er sagt Achilleus sei des Patroklos Liebhaber gewesen, er der schöner war nicht nur als Patroklos sondern auch als sämmtliche Heroen und noch unbärtig, dann auch bei weitem jünger wie Homeros sagt. Sondern in der That ehren die Götter zwar überhaupt ganz vorzüglich diese Tugend, die in der Liebe, weit mehr jedoch bewundern und loben und vergelten sie es, wenn so der Geliebte dem Liebhaber anhängt, als wenn der Liebhaber dem Liebling. Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist. Deshalb haben sie auch den Achilleus höher als die Alkestis geehrt durch Absendung in die Inseln der Seligen. So behaupte demnach auch ich, dass unter den Göttern Eros der älteste und herrlichste und der hülfreichste ist für die Menschen zum Besiz der Tugend und Glükkseligkeit im Leben und im Tode.

Diese Rede ohngefähr, sagte er, habe Phaidros gesprochen, nach dem Phaidros aber einige andere, deren er sich nicht mehr recht erinnere, die er daher auch überging und die Rede des Pausanias mittheilte.

Dieser habe gesagt, Nicht recht gut, o Phaidros, scheint der Gegenstand unserer Reden bestimmt zu sein, dass es uns so schlechthin aufgegeben ist den Eros zu beloben. Denn wenn es nur Einen Eros gäbe, dann wäre das ganz schön. Nun aber giebt es eben nicht nur Einen. Giebt es aber nicht nur Einen, so ist wol richtiger dass zuvor bestimmt werde, welchen man loben soll. Ich also will versuchen dies zu berichtigen, zuerst den Eros beschreiben, welcher zu loben ist, und dann auch ihn loben des Gottes würdig. Wir wissen nämlich Alle, dass es ohne Eros keine Aphrodite giebt; wenn also diese nur Eine wäre, so würde auch Ein Eros sein, da nun aber deren zwei sind, muss es auch einen zwiefachen Eros geben. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zwei

sein? Die eine ist ja die ältere, die mutterlose Tochter des Uranos, welcher wir auch den Beinamen der himmlischen geben, und dann die jüngere, des Zeus und der Dione Tochter, welche wir auch die gemeine nennen. Nothwendig also wird auch der eine Eros, der Gehülfe der lezteren, mit Recht der gemeine genannt, der andere der himmlische. Preisen nun muss man zwar alle Götter, was aber jedem von diesen beigelegt ist will ich versuchen zu zeigen. Mit jeder Handlung nämlich verhält es sich so: an und für sich selbst ist sie zu verrichten weder schön noch hässlich.
181 Wie was wir jezt thun, trinken singen sprechen, davon ist nichts an und für sich schön; sondern wie es in der Ausübung geräth, so wird es. Denn schön und recht gemacht wird es schön; unrecht aber wird es schlecht. So auch das Lieben, und der Eros; nicht Jeder ist schön und werth verherrlicht zu werden, sondern nur der uns anreizt schön zu lieben. Der der gemeinen Aphrodite also ist auch in Wahrheit gemein, und bewirkt was sich eben trifft, und dieser ist es nach welchem die schlechten unter den Menschen lieben. Es lieben aber solche zuerst nicht minder Frauen als Knaben; dann, welche sie nun eben lieben, an denen mehr den Leib als die Seele; dann soviel sie immer können die unvernünftigsten, indem sie nur auf die Befriedigung sehn, unbekümmert ob auf schöne Weise oder nicht. Daher ihnen denn begegnet dass sie thun was ihnen eben vorkommt gleichermaassen wie das gute eben so auch das Gegentheil. Wie denn auch dieser Eros von der Göttin abstammt, welche theils weit jünger ist als die andere, theils auch ihren Ursprung schon beidem weiblichem sowol als männlichem verdankt. Der der himmlischen aber gehört zuerst einer, welche nicht von weiblichem sondern nur von männlichem abstammt, und dies ist die Liebe der Knaben; dann auch welche älter ist und keinen Antheil irgend hat an Frevel. Daher denn wenden sich zu dem männlichen die von diesem Eros angewehten, indem sie das von Natur stärkere und mehr Vernunft in sich habende lieben. Und es unterscheidet einer wol leicht auch in der Knabenliebe selbst die ganz rein von diesem Eros getriebenen. Denn sie lieben nicht Kinder, sondern solche die schon anfangen Vernunft zu zeigen. Dies trifft aber nahe zusammen mit dem ersten Bartwuchs. Und die alsdann anfangen zu lieben sind denke ich darauf eingerichtet, für das ganze Leben vereiniget zu sein und es in Gemeinschaft hinzubringen, nicht aber den Jüngling, nachdem sie seinem Unverstand etwas entlokkt, hernach zu verlachen und von ihm zu einem anderen zu entlaufen. Es sollte aber auch ein

Gesez sein nicht Kinder zu lieben, damit nicht aufs ungewisse hin so viele Bemühungen verwendet würden. Denn bei den Kindern ist der Ausgang ungewiss, wo es hinaus will, ob zur Schlechtigkeit oder Tugend der Seele und des Leibes. Die Besseren nun sezen sich dieses Gesez selbst freiwillig, man soll aber auch jene gemeinen Liebhaber hiezu nöthigen, wie wir sie auch von edeln Frauen soviel wir nur vermögen abhalten, dass sie sie nicht lieben dürfen. Denn diese sind es welche auch der Sache die Schmach 182
zugefügt haben, dass manche sagen durften, es sei schändlich willfahren den Liebhabern. Dies sagen sie aber nur mit Hinsicht auf diese, weil sie ihre Unzeitigkeit und Unrechtlichkeit sehen. Denn anständig und sittig betrieben kann keine Handlung, welche es auch sei, gerechter Tadel treffen. Was nun aber eigentlich Sitte ist in Bezug auf die Liebe, ist in andern Staaten wol gar sehr leicht zu erkennen; denn ganz einfach ist es bestimmt, die hiesige aber und die in Lakedämon ist schwierig und verwikkelt. In Elis nämlich und unter den Böotern und wo sonst man nicht geschikkt ist im Reden, da ist es schlechthin zur Sitte geworden, dass man für schön hält zu willfahren den Liebhabern, und keiner weder jung noch alt wird sagen es sei schändlich, damit sie, meine ich, nicht erst Mühe haben, wenn sie versuchen müssten durch Reden die Jünglinge zu bewegen, weil sie nämlich unvermögend sind zu reden. In Ionien aber und sonst an vielen Orten erklärt es die Sitte für schändlich, wo man nämlich unter Barbaren wohnt. Denn den Barbaren gilt der unumschränkten Gewalt wegen dies für schändlich, so wie auch die Lust zur Wissenschaft und zu den Leibesübungen. Denn den Herrschenden, meine ich, ist es nicht zuträglich, dass grosse Einsichten sich unter den Beherrschten hervorthun noch auch starke Freundschaften und Verbindungen, was doch vornehmlich pflegt sowol durch jenes andere alles als auch durch die Liebe gebildet zu werden. Durch die That aber haben dies auch die hiesigen Tyrannen erfahren; denn des Aristogeiton und Harmodios zu einer festen Freundschaft gediehene Liebe zerstörte ihre Herrschaft. Also, wo es für schändlich geachtet ist den Liebhabern zu willfahren, da besteht diese Sitte durch Schlechtigkeit derer welche sie aufgestellt, nämlich durch der Herrschenden Begehrlichkeit und der Beherrschten Unmännlichkeit; wo es aber schlechthin als schön festgestellt ist, da durch die Trägheit der Seele derer welche sie aufgestellt. Hier aber ist eine weit schönere Sitte als jene eingeführt, nur die, wie ich sagte, nicht leicht ist zu verstehen. Denn bedenkt Einer, dass gesagt wird, es sei schöner öffentlich

lieben als verstohlen, und zwar vorzüglich die edelsten und besten, wären sie auch minder schön als andere, und was für sonderliche Aufmunterung dem Liebenden von Allen widerfährt, gar nicht als ob er etwas schändliches thäte; und dass den Geliebten zu gewinnen für schön gehalten wird, ihn nicht zu gewinnen aber für schimpflich, und dass um den Versuch zu machen ob er ihn gewinnen könne die Sitte dem Liebhaber freigestellt hat gar vielerlei verwundernswürdige Dinge zu unternehmen und dafür gelobt zu werden, wofür wenn Jemand wagen wollte sie zu thun, indem er sonst irgend etwas verfolgte und erreichen wollte als nur dieses, er den schärfsten Tadel erndten würde; denn wer etwa um Geld
183 von Jemand zu bekommen oder zu einem Amt und sonstiger Gewalt zu gelangen, das thun wollte, was Liebhaber ihren Lieblingen thun, mit demüthig flehenden Stellungen und Geberden bitten, Eide schwören, sich vor die Thüre lagern, und freiwillig Dienstleistungen verrichten wie sie nicht einmal ein Knecht verrichtet: so würde er verhindert werden die Sache so zu betreiben von Freunden und Feinden, indem diese ihm Schmeichelei und Niedrigkeit vorwerfen, jene ihn zurechtweisen und sich darüber schämen würden; dem Liebenden aber, wenn er dies alles thut, wird es gutgeheissen, und es ist ihm herkömmlich zugestanden dies ohne Schande zu thun, weil er nämlich eine gar herrliche Sache betreibe. Ja das stärkste ist, wie man doch insgemein sagt, dass auch wenn er geschworen hat für ihn allein Verzeihung bei den Göttern ist, wenn er den Schwur bricht; denn ein Liebesschwur, sagen sie, sei keiner. So haben Götter sowol als Menschen dem Liebenden gar viele Freiheit gestattet, wie die hiesige Sitte besagt. Hiernach nun sollte man glauben, es gelte in dieser Stadt für etwas gar schönes sowol zu lieben als den Liebhabern Freund zu werden. Wenn aber wiederum die Väter Aufseher bestellen für die Geliebten, um nicht zuzugeben, dass sie sich mit den Liebhabern unterhalten, und dem Aufseher gerade dies vorzüglich aufgetragen wird, ja auch die Gespielen und Andere es ihnen zum Vorwurf machen, wenn sie sehen dass so etwas geschieht, und die Aelteren diesen Vorwürfen nicht Einhalt thun noch sie dafür schelten als thäten sie Unrecht daran, auf dieses also wiederum sehend sollte man im Gegentheil glauben, dass eben dies hier für das schändlichste gelte. Es verhält sich aber damit, glaube ich, folgendergestalt. Nämlich es ist nicht einerlei in allen Fällen, nicht schlechthin, wie ich schon anfangs sagte, dass es an und für sich weder schön noch schändlich sei, sondern schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich.

Schändlich nämlich ist es einem Schlechten und auf schlechte Art gefällig werden; schön aber einem Guten und auf schöne Art. Und schlecht ist eben jener gemeine Liebhaber, der den Leib mehr liebt als die Seele; wie er auch nicht einmal beständig ist, da er ja keinen beständigen Gegenstand liebt. Denn mit der entfliehenden Blüthe des Leibes den er liebte verschwindet auch er und flattert davon viele Reden und Versprechungen zu Schanden machend. Der Liebhaber eines Gemüthes aber welches gut ist bleibt zeitlebens, denn mit dem bleibenden hat er sich verschmolzen. Diese also will unsere Sitte dass man wol und recht prüfe, und dem einen gefällig sei, den andern aber meide. Deshalb ermuntert sie den 184
Liebhaber zum Nachjagen, den Geliebten zum Fliehen, indem sie einen Kampf anstellt und eine Prüfung, zu welchen von beiden wol der Liebhaber gehöre und zu welchen der Geliebte. So demnach und aus dieser Ursache wird zuerst sich schnell gewinnen zu lassen für schimpflich gehalten, damit es an der Zeit nicht fehle, welche ja scheint das meiste am besten zu prüfen; dann auch durch Reichthum oder Gewalt im Staate gewonnen werden ist schimpflich, mag nun einer unser übler Begegnung sich beugen und nicht aushalten, oder wenn man ihm zu Reichthümern und zu seinen Absichten im Staate verhilft, dies nicht verschmähen. Denn nichts dergleichen scheint sehr sicher und beständig zu sein, ungerechnet noch dass auch nicht einmal eine wahre Freundschaft daraus entstehen kann. Ein Weg also ist nach unseren Sitten noch übrig, wie es schön sein kann, dass ein Liebling seinem Liebhaber gefällig werde. Denn es ist unter uns Sitte, dass so wie die Liebhaber durften ihren Lieblingen freiwillig jeglichen Dienst leisten ohne dass es ihnen als Schmeichelei angerechnet wurde oder als sonst etwas schimpfliches, so noch eine einzige freiwillige Dienstbarkeit übrig ist, welche nicht schimpflich ist, und das ist die um die Tugend. Denn das ist bei uns Sitte, wenn Jemand will einem Andern ergeben sein, weil er glaubt besser durch ihn zu werden es sei in irgend einer Einsicht oder in einem andern Theile der Tugend, dass ein solcher freiwilliger Dienst nicht schändlich sei noch eine Niedrigkeit. Diese beiden Sazungen nun muss man zusammenbringen in eins, jene über die Knabenliebe und diese über die Philosophie und die Tugend, wenn es sich fügen soll, dass es schön sei, ein Liebling werde seinem Liebhaber gefällig. Denn wenn so beide zusammentreffen, Liebhaber und Liebling, dass Jeder die Meinung für sich hat, jener die, dass er Recht daran thue, dem Liebling der ihm gefällig geworden jeglichen Dienst zu

erzeigen, dieser aber die, dass es recht sei dem der ihn weise und gut macht, was es auch immer sei, zu erweisen, und dann jener auch wirklich vermag zur Weisheit und Tugend behülflich zu sein, dieser aber begehrt zur Bildung und zu jeglicher Art der Weisheit Hülfe zu erlangen, dann also wenn diese beiden Sazungen in eins zusammenkommen, da allein trifft es auch zu, dass es schön ist für den Liebling dem Liebhaber gefällig zu sein, sonst aber nirgends. Und in diesem Falle ist selbst getäuscht zu werden nichts schändliches; in jedem andern aber bringt es Schande mag nun einer getäuscht werden oder auch nicht. Denn wenn einer einem Liebhaber als einem Reichen um des Reichthums willen gefällig geworden und damit hintergangen wäre, dass er kein Geld
185 bekäme, weil sich eben zeigte dass der Liebhaber arm ist, so bliebe die Sache doch um nichts minder schlecht. Denn ein solcher, denkt man, hat doch das seinige gezeigt, dass er um des Geldes willen Jedem jedes thun würde, und das ist nicht schön. Aus demselben Grunde nun, wenn Jemand Einem als einem Guten gefällig geworden, und um selbst besser zu werden durch die Freundschaft seines Liebhabers, hierin aber hintergangen wäre, indem es sich zeigte, dass jener schlecht ist und selbst keine Tugend besizt: so ist doch auch die Täuschung schön. Denn auch dieser wiederum scheint doch soviel an ihm lag gezeigt zu haben, dass er der Tugend wegen und um besser zu werden Allen zu allen Dingen bereit wäre, und dies wiederum ist unter allem das schönste. So ist es doch auf alle Weise schön der Tugend wegen sich hinzugeben. Dieses ist der Eros der himmlischen Göttin und selbst himmlisch und viel werth dem Staat und den Einzelnen, indem er den Liebenden nöthiget viel Sorgfalt auf seine eigne Tugend zu wenden und auch den Geliebten; jeder andere Eros aber gehört der anderen, der gemeinen. Dieses, sagte er, ist es, o Phaidros, was ich dir so im Augenblikk über den Eros darbieten kann.

Als nun Pausanias ausgesagt hatte, denn so lehren mich die Kunstkenner die gleichen Töne suchen, sollte, wie Aristodemos sprach, Aristophanes reden. Es hätte ihn aber eben, sei es nun aus Ueberfüllung oder sonst einer Ursache ein Schlukken überfallen und er sei nicht im Stande gewesen zu reden, sondern habe gesagt, zunächst neben ihm habe nämlich der Arzt Eryximachos gelegen, O Eryximachos, dir kommt es zu, mir entweder den Schlukken zu vertreiben, oder für mich zu reden bis er mir vergeht. Darauf habe Eryximachos geantwortet, Das will ich beides thun; ich will nämlich an deiner Stelle reden, und du hernach wenn es

vorüber ist an der meinigen. Und indess ich rede wird dir vielleicht wenn du nur recht lange den Athem an dich halten willst der Schlukken vergehen, wo nicht so spüle ihn mit Wasser hinunter. Wenn er aber recht hartnäkkig ist, so nimm etwas womit du die Nase reizen kannst und niese; und wenn du dies ein oder zwei Mal gethan hast, wird er vergehen, wenn er auch noch so heftig ist. — So fange nun an zu reden, habe Aristophanes gesagt, und ich will dieses thun. — Darauf habe Eryximachos so gesprochen.

Es scheint mir nöthig zu sein, da Pausanias zwar einen schönen Ansaz genommen zu seiner Rede, sie aber nicht befriedigend zu Ende geführt hat, dass ich versuchen müsse der Rede ihren Schluss 186
zu geben. Denn dass es einen zwiefachen Eros giebt, dünkt er mich sehr richtig unterschieden zu haben; dass er aber nicht allein über die Seelen der Menschen waltet in Beziehung auf die Schönen, sondern auch auf vieles andere, und auch in allen andern Dingen, in den Leibern aller Thiere sowol als in den Gewächsen der Erde, und kurz in allem was ist, das glaube ich ersehen zu haben aus unserer Kunst, der Heilkunde, wie gross und bewunderungswürdig der Gott ist und über alles sich erstrekkt in menschlichen sowol als göttlichen Dingen. Anfangen aber will ich meine Rede mit der Heilkunde, um doch meiner Kunst Ehre zu erzeigen. Auch die Natur der Leiber nämlich hat diese zwiefache Liebe. Denn der gesunde Zustand des Leibes und der kranke sind eingestandenermaassen verschieden und unähnlich; und das unähnliche begehrt auch und liebt unähnliches. Ein anderer Eros also ist der über den Gesunden und ein anderer der über den Kranken. Und es ist, wie auch eben Pausanias sagte, den Guten unter den Menschen zu willfahren schön; den Ungebändigten aber hässlich. So ist es auch mit den Leibern selbst; dem was gut ist an einem jeden Leibe und gesund, ist es schön zu willfahren, und es gehört sich, und dies ist eben das was wir heilkundig nennen; dem schlechten aber und krankhaften wäre es schändlich, und dem muss sich verweigern wer irgend kunstverständig sein will. Denn die Heilkunde ist um es in kurzem zu sagen die Erkenntniss der Liebesregungen des Leibes in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung; und wer in diesen Dingen die schöne und die schlechte Liebe unterscheidet, dieser ist der heilkundigste, und wer zum Tauschen bewegt, dass man statt der einen Liebe die andere sich aneigne, und wer, denen keine Liebe einwohnt und doch einwohnen sollte, sie beizubringen versteht, oder eine einwohnende zu benehmen, der

wäre der treffliche Künstler. Denn dieser muss das feindseligste im Leibe einander zu befreunden wissen, dass es sich liebe. Das feindseligste aber ist das entgegengesezteste, das kalte dem warmen, das bittre dem süssen, das trokkne dem nassen, und alles dergleichen. Dass diesen Liebe und Wolwollen unser Ahnherr Asklepios einzuflössen verstand, dadurch hat er, wie die Dichter hier sagen und ich es glaube, unsere Kunst gegründet. Die Heilkunde also wird wie gesagt ganz von diesem Gott geleitet, eben so auch die Gymnastik und der Landbau. Von der Tonkunst aber muss Jedem offenbar sein, der nur ein wenig Nachdenken daran wendet, dass es sich mit ihr eben so verhält wie mit jenen, was
187 vielleicht auch Herakleitos sagen will, denn den Worten nach hat er es nicht richtig ausgedrükkt. Er sagt nämlich, dass das Eins in sich entzweit sich mit sich einige wie die Stimmung einer Lyra oder eines Bogens. Es ist aber grosse Unvernunft zu sagen eine Harmonie sei in sich entzweit oder könne aus noch entzweitem bestehen. Vielleicht aber wollte er dieses sagen, dass sie aus dem vorher entzweiten höheren und tieferen hernach aber einig gewordenen durch die Tonkunst entstanden sei. Denn unmöglich kann aus noch entzweitem höheren und tieferen eine Harmonie bestehen. Denn Harmonie ist Zusammenstimmung, Zusammenstimmung aber ist eine Eintracht; Eintracht aber kann unter entzweitem so lange es entzweit ist unmöglich sein; und das entzweite und nicht einträchtige kann wiederum unmöglich zusammenstimmen. Wie auch das Zeitmaass aus dem schnellen und langsamen vorher freilich entzweiten hernach aber einig gewordenen entsteht. Eintracht nun weiss allem diesem wie dort die Heilkunst so hier die Tonkunst einzuflössen, indem sie gegenseitig jedem Liebe und Wolwollen einbildet. Und so ist wiederum die Tonkunst eine Wissenschaft der Liebe in Bezug auf Harmonie und Zeitmaass. Und in dem Aufstellen des Wollautes und des Zeitmaasses selbst ist es wol nicht schwer die Liebesregungen zu erkennen, noch findet sich hierin jener zwiefache Eros. Allein wenn man vor den Menschen Wollaut und Zeitmaass in Anwendung bringen soll, es sei nun dichtend was man das Tonsezen nennt, oder nur bereits gedichtete Gesänge und Silbenmaasse recht gebrauchend, was die Ausübung heisst, alsdann ist es schwer und bedarf eines tüchtigen Meisters. Denn hier tritt wieder dasselbe Verhältniss ein, dass man den sittlichen Menschen, und damit auch die sittlicher werden, die es noch nicht sind, gefällig sein und ihre Liebe wol in Acht nehmen muss; und dies eben ist der schöne himmlische Eros,

der der Muse Urania angehört, der andere aber der Polyhymnia ist der gemeine, den man mit grosser Vorsicht anwenden muss, bei wem man ihn ja anwendet, damit man die Lust von ihm zwar einärndte, er aber doch keine Ungebundenheit hervorbringe, so wie es in unserer Kunst gar schwer ist mit den Gelüsten die sich auf die Kochkunst beziehn richtig zu verfahren, um die Lust davon zu geniessen ohne Krankheit. Also in der Tonkunst wie in der Heilkunst und in allen übrigen menschlichen und göttlichen Dingen muss man soweit es vergönnt ist auf den zwiefachen Eros wol Acht haben; denn vorhanden sind beide darin. Dann auch die Anordnung der Jahreszeiten und der Witterung ist voll von beiden. 188
Wenn nämlich der sittige Eros gegenseitig in dem schon erwähnten waltet, dem warmen und kalten, trokknen und feuchten, und sie zu einer wolgeordneten Stimmung und Mischung gelangen, dann bringen sie Gedeihen und Gesundheit den Menschen und den übrigen Thieren sowol als Pflanzen und beschädigen nichts. Wenn aber der frevelhafte Eros die Oberhand gewinnt in den abwechselnden Zeiten des Jahres, so verderbt und beschädigt er das Meiste. Die Seuchen nämlich pflegen aus dergleichen zu entstehen und vielerlei andere Krankheiten unter den Thieren und den Gewächsen. Denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entstehen aus Unmässigkeit und Unordnung der Liebesregungen dieser Art, deren Erkenntniss im Lauf der Gestirne und im Wechsel der Jahreszeiten die Sternkunde heisst. Ferner auch alle Opferungen und was sonst die Wahrsagekunst unter sich hat, denn dies insgesammt ist die Gemeinschaft der Götter und Menschen unter einander, haben es mit nichts anderem zu thun als mit Pflege und Heilung der Liebe. Denn alle Ruchlosigkeit pflegt zu entstehn, wenn Jemand nicht dem sittigen Eros willfahrt noch ihm Ehre und Vorrang einräumt in allen Dingen, sondern dem andern sowol im Verhältniss gegen die Eltern, sie mögen leben oder abgeschieden sein, als gegen die Götter, worin eben der Wahrsagekunst obliegt beiderlei Eros zu beaufsichten und zu heilen. Und so ist wiederum auch die Wahrsagekunst die Stifterin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vermöge der Erkenntniss derjenigen Liebesregungen unter den Menschen, welche auf Gottesfurcht und Ruchlosigkeit ausgehn. So vielfache und grosse oder vielmehr alle Kraft besizt Eros überhaupt; der aber an dem Guten mit Besonnenheit und Gerechtigkeit sich erweiset, der hat bei uns und bei den Göttern die meiste Gewalt und bereitet uns jede Glükkseligkeit, dass wir sowol mit einander umgehn können und befreundet sein als auch mit den

herrlicheren als wir, den Göttern. Vielleicht nun habe auch ich den Eros lobpreisend vieles vorbeigelassen, wiewol gewiss nicht gern. Habe ich aber etwas ausgelassen: so ist nun deine Sache, Aristophanes, es zu ergänzen. Oder hast du auch im Sinne noch auf eine andere Weise den Gott zu preisen, so preise ihn, zumal du auch des Schlukkens ledig bist.

189 Darauf habe, sagte er, Aristophanes das Wort genommen, und gesagt, Freilich hat er aufgehört, aber doch nicht eher bis er mit dem Niesen behandelt worden ist, so dass mich auch wundert, habe er hinzugefügt, wie doch das Wolgeordnete des Leibes solches Geräusch und solchen Kizel begehren mag wie doch das Niesen ist; denn er hörte gleich auf sobald ich nur das Niesen anwendete. Darauf habe Eryximachos gesagt, Guter Aristophanes, siehe wol zu was du thust! Du ziehst mich auf, indem du im Begriff bist zu reden, und nöthigest mich also selbst der Aufpasser deiner Rede zu werden, ob du nicht auch etwas lächerliches sagst, da du sonst könntest ganz in Frieden geredet haben. — Darauf habe Aristophanes lachend entgegnet, Wol gesprochen, Eryximachos, und das gesagte soll mir ungesagt sein. Also laure mir nicht auf, da ich ohnehin schon besorgt bin um das was ich zu sagen denke, nicht ob ich nicht lächerliches sagen werde, denn das wäre ja ein Gewinn und meiner Muse einheimisch, sondern ob nicht belachenswerthes. — Nachdem du abgeschossen, habe Jener gesagt, denkst du zu entkommen Aristophanes? Gieb nur wol Achtung, und rede wie Einer der sich wird verantworten müssen. Vielleicht indess, wenn es mir ansteht, lasse ich dich auch durch.

Allerdings, habe also Aristophanes gesagt, habe ich im Sinne ganz anders zu reden als ihr beide du und Pausanias gesprochen habt. Denn mir scheinen die Menschen durchaus die wahre Kraft des Eros nicht inne geworden zu sein. Denn wären sie es: so würden sie ihm die herrlichsten Heiligthümer und Altäre errichten und die grössten Opfer bereiten, und es würde nicht wie jezt gar nichts dergleichen für ihn geschehen, dem es doch ganz vorzüglich geschehen sollte. Denn er ist der menschenfreundlichste unter den Göttern, da er der Menschen Beistand und Arzt ist in demjenigen aus dessen Heilung die grösste Glükkseligkeit für das menschliche Geschlecht erwachsen würde. Ich also will versuchen euch seine Kraft zu erklären und ihr sollt dann die Lehrer der übrigen sein. Zuerst aber müsst ihr die menschliche Natur und deren Begegnisse recht kennen lernen. Nämlich unsere ehemalige Natur war nicht dieselbige wie jezt, sondern ganz eine andere.

Denn erstlich gab es drei Geschlechter von Menschen, nicht wie jezt nur zwei, männliches und weibliches, sondern es gab noch ein drittes dazu welches das gemeinschaftliche war von diesen beiden, dessen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist verschwunden. Mannweiblich nämlich war damals das eine, Gestalt und Benennung zusammengesezt aus jenen beiden, dem männlichen und weiblichen, jezt aber ist es nur noch ein Name der zum Schimpf gebraucht wird. Ferner war die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, so dass Rükken und Brust im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte Jeder und Schenkel eben so viel als Hände, und zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich, und einen gemeinschaftlichen Kopf für beide einander 190
gegenüberstehende Angesichter, und vier Ohren, auch zweifache Schaamtheile, und alles übrige wie es sich hieraus ein Jeder weiter ausbilden kann. Er ging aber nicht nur aufrecht wie jezt, nach welcher Seite er wollte, sondern auch wenn er schnell wohin strebte, so konnte er, wie die Radschlagenden jezt noch indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen das Rad schlagen, eben so auf seine acht Gliedmaassen gestüzt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen. Diese drei Geschlechter gab es aber deshalb weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war, und das weibliche der Erde, das an beidem theilhabende aber des Mondes, der ja auch selbst an beiden Theil hat. Und kreisförmig waren sie selbst und ihr Gang, um ihren Erzeugern ähnlich zu sein. An Kraft und Stärke nun waren sie gewaltig und hatten auch grosse Gedanken, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, dass sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten um die Götter anzugreifen. Zeus also und die anderen Götter rathschlagten, was sie ihnen thun sollten, und wussten nicht was. Denn es war weder thunlich sie zu tödten, und wie die Giganten sie niederdonnernd das ganze Geschlecht wegzuschaffen, denn so wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und die Opfer der Menschen mit weggeschafft worden, noch konnten sie sie lassen weiter freveln. Mit Mühe endlich hatte sich Zeus etwas ersonnen und sagte, Ich glaube nun ein Mittel zu haben wie es noch weiter Menschen geben kann, und sie doch aufhören müssen mit ihrer Ausgelassenheit, wenn sie nämlich schwächer geworden sind. Denn jezt, sprach er, will ich sie jeden in zwei Hälften zerschneiden, so werden sie schwächer sein, und doch zugleich uns nüzlicher, weil ihrer mehr geworden sind, und aufrecht sollen sie gehn auf zwei Beinen. Sollte ich aber merken,

dass sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen wie Kreisel. Dies gesagt zerschnitt er die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Früchte zerschneidet um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden. Sobald er aber einen zerschnitten hatte befahl er dem Apollon ihm das Gesicht und den halben Hals herumzudrehen nach dem Schnitte hin, damit der Mensch seine Zerschnittenheit vor Augen habend sittsamer würde, und das übrige befahl er ihm auch zu heilen. Dieser also drehte ihm das Gesicht herum, zog ihm die Haut von allen Seiten über das was wir jezt den Bauch nennen herüber, und wie wenn man einen Beutel zusammenzieht fasste er es in eine Mündung zusammen, und band sie mitten auf dem Bauche ab, was wir jezt den Nabel nennen. Die übrigen
191 Runzeln glättete er meistentheils aus und fügte die Brust einpassend zusammen, mit einem solchen Werkzeuge, als womit die Schuster über dem Leisten die Falten aus dem Leder ausglätten, und nur wenige liess er stehen um den Bauch und Nabel zum Denkzeichen des alten Unfalls. Nachdem nun die Gestalt entzweigeschnitten war, sehnte sich jedes nach seiner andern Hälfte und so kamen sie zusammen, umfassten sich mit den Armen und schlangen sich in einander, und über dem Begehren zusammen zu wachsen starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, weil sie nichts getrennt von einander thun wollten. War nun die eine Hälfte todt und die andere blieb übrig, so suchte sich die übrig gebliebene eine andere und umschlang sie, mochte sie nun auf die Hälfte einer ehemaligen ganzen Frau treffen, was wir jezt eine Frau nennen, oder auf die eines Mannes, und so kamen sie um. Da erbarmte sich Zeus, und gab ihnen ein anderes Mittel an die Hand, indem er ihnen die Schaamtheile nach vorne verlegte, denn vorher trugen sie auch diese nach aussen, und erzeugten nicht eines in dem andern sondern in die Erde wie die Cicaden. Nun aber verlegte er sie ihnen nach vorne, und bewirkte vermittelst ihrer das Erzeugen in einander, in dem weiblichen durch das männliche, deshalb damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft enstände, wenn aber ein Mann den andern, sie doch eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und erquikkt sich zu ihren Geschäften wenden und was sonst zum Leben gehört besorgen könnten. Von so langem her also ist die Liebe zu einander den Menschen angeboren, um die ursprüngliche Natur wiederherzustellen, und versucht aus

zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist also ein Stükk von einem Menschen, da wir ja zerschnitten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stükk. Welche Männer nun von einem solchen gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hiess, die sind weiberliebend und die meisten Ehebrecher gehören zu diesem Geschlecht, und so auch welche Weiber männerliebend sind und ehebrecherisch, die kommen aus diesem Geschlecht. Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet und die Tribaden kommen aus diesem Geschlecht; die aber Schnitte eines Mannes sind suchen das männliche auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstükke des Mannes die Männer, und bei Männern
zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen ergözt sie, und dies 192
sind die trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nun nennen sie zwar schaamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schaamlosigkeit thun sie dies, sondern weil sie mit Muth und Kühnheit und Mannhaftigkeit das ihnen ähnliche lieben. Davon ist ein grosser Beweis, dass wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheiten des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur keine Lust, sondern nur durch das Gesez werden sie dazu genöthiget, ihnen selbst wäre es genug unter einander zu leben unverehelicht. Auf alle Weise also wird ein solcher ein Knabenliebhaber und ein Liebhaberfreund, indem er immer dem verwandten anhängt. Wenn aber einmal einer seine wahre eigne Hälfte antrifft, ein Knabenfreund oder jeder andere, dann werden sie wunderbar entzükkt zu freundschaftlicher Einigung und Liebe, und wollen, so zu sagen, auch nicht die kleinste Zeit von einander lassen; und die ihr ganzes Leben lang mit einander verbunden bleiben, diese sind es, welche auch nicht einmal zu sagen wüssten was sie von einander wollen. Denn dies kann doch wol nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, dass um deswillen Jeder mit so grossem Eifer trachtete mit dem andern zusammen zu sein; sondern offenbar ist dass die Seele beider etwas anderes wollend was sie aber nicht aussprechen kann es nur andeutet und zu rathen giebt. Und wenn indem sie zusammenliegen Hephaistos vor sie hinträte seine Werkzeuge in der Hand und sie fragte, Was ist es denn eigentlich

was ihr wollt, ihr Leute von einander, und wenn sie dann nicht zu antworten wüssten, sie weiter fragte, Begehret ihr etwa dieses soviel als möglich zusammen zu sein, dass ihr euch Tag und Nacht nicht verlassen dürftet? Denn wenn das euer Begehren ist: so will ich euch zusammenschmelzen und in eins zusammenschweissen, so dass ihr statt zweier Einer seid, und so lange ihr lebt beide zusammen als Einer lebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort in der Unterwelt nicht zwei sondern gemeinsam gestorben Ein Todter seid. Also seht zu, ob ihr dies liebt, und zufrieden sein werdet wenn ihr es erreicht. Dies hörend, das wissen wir gewiss, würde auch nicht Einer sich weigern, oder zu erkennen geben, dass er etwas anderes wolle, sondern Jeder würde eben das gehört zu haben glauben, wonach er immer schon strebte, durch Nahesein und Verschmelzung mit dem Geliebten aus zweien Einer zu werden. Hievon ist nun dies die Ursache, dass unsere ursprüngliche Beschaffenheit diese war und wir ganz waren, und dies Verlangen eben und Trachten nach dem Ganzen heisst Liebe. Und vor diesem wie gesagt waren wir Eins, jezt aber sind wir der Ungerechtigkeit wegen von dem Gott auseinander gelegt und vertheilt worden wie
193 die Arkadier von den Lakedaimoniern. Es steht also zu besorgen, wenn wir uns nicht sittsam betragen gegen die Götter, dass wir nicht noch einmal zerspalten werden und so herumgehn müssen wie die auf den Grabsteinen ausgeschnittenen die mitten durch die Nase gespalten sind, und dass wir dann werden wie die getheilten Würfel von denen die andere Hälfte der andere hat. Aber aus dieser Ursache sollte nun jeder Mann Jedem zureden den Göttern Ehrfurcht zu beweisen, damit wir diesem entgehen jenes aber erlangen, wozu Eros uns führt und befehliget. Dem nun wolle ja Niemand entgegenhandeln; es handelt dem aber entgegen, wer sich den Göttern verhasst macht. Denn sind wir diesen befreundet und mit dem Gotte in gutem Vernehmen: so werden wir Jeder unsern eignen Liebling finden und besizen, was jezt nur Wenigen begegnet. Und Eryximachos lege es mir nicht um meine Rede auf Spott zu ziehen so aus, als meinte ich den Pausanias und Agathon. Denn vielleicht gehören auch sie zu diesen und sind beide von Natur männlich. Sondern ich meine es von Allen insgesammt Männern und Frauen, dass so unser Geschlecht glükkselig würde, wenn es uns in der Liebe gelänge und Jeder seinen eigenthümlichen Liebling gewönne um so zur ursprünglichen Natur zurükkzukehren. Wenn nun dieses das beste ist: so wird nothwendig unter dem uns jezt zu Gebote stehenden das beste sein

was jenem am nächsten kommt, und das heisst einen Liebling zu finden, der Jedem nach seinem Sinne geartet ist. Und wollen wir dafür den Gott, von dem es uns herkommt, besingen, so müssen wir ja allerdings den Eros besingen, der uns jezt schon soviel gutes erzeiget, indem er uns zu dem verwandten hinführt, für die Zukunft aber uns die grösste Hoffnung giebt, uns, wenn wir nur Ehrfurcht den Göttern beweisen, zur ursprünglichen Natur herstellend und heilend glükklich und selig zu machen.

Dies, o Eryximachos, sprach er, ist meine Rede vom Eros, eine ganz andere als die deinige. Wie ich dich nun schon gebeten habe, ziehe sie nicht auf Spott, damit wir auch die übrigen hören, was sie Alle sagen werden oder vielmehr beide, denn nur Agathon und Sokrates sind noch zurükk. Wol, ich will dir folgen, habe Eryximachos gesagt, denn auch mir ist die Rede ganz zu Danke gewesen, und wenn ich nicht wüsste dass Sokrates und Agathon Meister sind in Liebessachen, würde mir gar bange sein ob es ihnen nicht fehlen möchte, da schon so viel und vielerlei ist geredet worden. Nun aber habe ich doch guten Muth. — Darauf habe Sokrates gesagt, Du hast eben deine Sache gut bestanden, 194
Eryximachos; wenn du aber wärest wo ich bin, oder vielmehr wo ich sein werde wenn auch Agathon erst noch geredet hat: so würde dir gewiss gar bange sein und du wärest in allen Nöthen wie ich jezt bin. — Du willst mich verzaubern, Sokrates, habe darauf Agathon gesagt, dass ich in Verwirrung gerathen soll, wenn ich glaube das Haus habe eine grosse Erwartung von mir dass ich gut sprechen würde. — Sehr vergesslich müsste ich dann sein o Agathon, habe Sokrates gesagt, da ich deine Herzhaftigkeit und Hochsinnigkeit gesehen habe, als du mit den Schauspielern die Bühne bestiegest, und auf ein so grosses Haus hinübersahest, vor welchem du deine Reden darstellen solltest ohne doch im mindesten bestürzt zu sein, wenn ich glauben sollte du würdest jezt in Verwirrung gerathen vor uns wenigen Leutlein! — Wie doch Sokrates, habe Agathon gesagt, du glaubst doch nicht, die Bühne habe mir den Kopf so eingenommen, dass ich nicht wüsste wie den Verständigen wenige Einsichtsvolle bänger machen als noch so viele Unwissende. — Freilich wäre es nicht wol gethan o Agathon, habe Sokrates gesagt, wenn ich von dir etwas unfeines glauben wollte; vielmehr weiss ich wol, dass wenn du auf solche träfest die du für weise hieltest, du mehr aus ihnen machen würdest als aus der Menge. Aber wir mögen nur gar nicht solche sein. Denn wir waren ja auch dort zugegen und gehörten mit zu der Menge.

Wenn du also auf andere weise Männer träfest, so würdest du dich wol vor ihnen schämen, wenn du etwa glaubtest etwas schlecht zu machen. Oder wie meinst du es? — Ganz recht, habe jener geantwortet. — Vor der Menge aber würdest du dich nicht schämen, wenn du glaubtest etwas schlecht zu machen? — Darauf sei aber Phaidros eingefallen und habe gesagt, Lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Antwort giebst, so wird er sich gar nichts daraus machen, wie es hier sonst noch weiter geht, wenn er nur einen hat, mit dem er Gespräch führen kann, zumal einen Schönen. Nun höre zwar auch ich gar gern den Sokrates Gespräch führen; jezt aber muss ich dem Eros für seine Lobreden Sorge tragen und von jedem unter euch seine Rede in Empfang nehmen. Habt ihr nun beide dem Gotte das eurige dargebracht, dann mag er immer Gespräch führen. — Wol gesprochen Phaidros, habe Agathon gesagt, und nichts hindert mich zu reden. Denn mit dem Sokrates kann ich ja auch nachher gar oft mich unterhalten.

Ich also will zuerst sagen wie ich zu reden gedenke und dann reden. Denn Alle, welche bis jezt gesprochen haben, schienen mir nicht den Gott zu loben, sondern die Menschen selig zu preisen um das gute, dessen Urheber ihnen der Gott ist; was für einer er aber selbst ist der ihnen dies alles gewährt hat, das hat keiner
195 gesagt. Die einzige richtige Weise aber eines jeden Lobes für jeden ist in der Rede zu zeigen, welchartig und welchartiger Dinge Urheber der ist von dem geredet wird. Auf diese Weise also gebührt auch uns den Eros zu loben, zuerst ihn selbst wie er beschaffen ist, und dann seine Gaben. Daher behaupte ich, dass da alle Götter glükkselig sind, Eros, wenn es verstattet und unfrevelhaft ist zu sagen, der glükkseligste unter ihnen ist, weil der schönste und beste. Er ist aber der schönste, in wiefern ein solcher. Zuerst als der jüngste unter den Göttern o Phaidros. Einen grossen Beweis für diese Behauptung giebt er uns selbst, indem er fliehend dem Alter entkommt, welches offenbar doch schnell ist, schneller wenigstens als billig ereilet es uns, welches sage ich Eros seiner Natur nach hasst, und ihm auch von weitem nicht nahe kommt. Mit der Jugend aber gesellt er sich und gefällt sich, und ganz recht hat jene alte Rede, dass das ähnliche immer zum ähnlichen sich hält. Daher ich, wiewol in vielem andern mit dem Phaidros einstimmend, hierin nicht mit ihm einstimme, dass Eros älter sei als Kronos und Iapetos. Sondern ich behaupte, er ist der jüngste unter den Göttern und immer jung, und jene alten Händel unter den Göttern von denen Hesiodos

und Parmenides reden, müssen sich unter der Nothwendigkeit ereignet haben, nicht unter dem Eros, wenn jene anders wahr erzählt haben. Denn sie würden einander nicht verschnitten und in Bande geworfen und sonst vielerlei gewaltsames verübt haben, wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, sondern einander geliebt und friedlich gelebt wie jezt seit Eros über die Götter regiert. Jung also ist er, nächst der Jugend aber auch zart, und es bedarf eines Dichters wie Homeros einer war um des Gottes Zartheit anschaulich zu machen. Homeros nämlich sagt von der Ate sie sei eine Göttin und zart, wenigstens ihre Füsse will er als zart beschreiben und sagt, leicht schweben die Füss' ihr, nimmer dem Grund auch Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer, und scheint mir aus einem guten Grunde ihre Zartheit zu beweisen, dass sie nicht auf hartem wandelt sondern auf weichem. Desselben Beweises nun wollen wir uns auch für den Eros bedienen dass er zart ist. Denn weder auf der Erde wandelt er noch auf Hirnschädeln, die eben nicht sonderlich weich sind, sondern auf dem weichsten unter allen wandelt er und bewohnt es. Nämlich in den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsiz auf, und auch nicht der Reihe nach ohne Ausnahme in allen Seelen, sondern begegnet er einer von harter Gesinnung, bei der geht er vorüber, die aber eine weiche hat, bei der zieht er ein. Der nun mit den Füssen und überall nur das weichste der weichsten berührt muss nothwendig der zarteste sein. Und so ist er dann der jüngste und zarteste; überdies aber auch von schmeidigem Wesen. Denn sonst vermöchte er nicht überall 196
sich anzuschmiegen und in jede Seele heimlich sowol zuerst hineinzukommen als auch hernach herauszugehen, wenn er ungelenk wäre. Auch ist von seiner ebenmässigen und schmeidigen Gestalt ein grosser Beweis die Wolanständigkeit, die ausgezeichnet vor allen eingeständlich dem Eros eignet. Denn Uebelstand und Liebe sind immer im Kriege gegen einander. Die Schönheit aber seiner Farben muss schon die Lebensweise des Gottes unter Blüthen zeigen. Denn in einem blüthenlosen oder abgeblühten Leib oder Seele oder was es sonst ist sezt sich Eros nicht; wo aber ein blumiger und duftiger Ort ist, da sezt er sich und bleibt. Ueber die Schönheit des Gottes nun reicht schon dieses wol hin, wie auch vieles noch zurükkbleibt; von seiner Tugend aber ist hiernächst zu sagen, zuerst das grösste, dass Eros nie weder beleidiget noch beleidiget wird, weder Gott und von Gott, noch Menschen und von Menschen. Denn weder widerfährt ihm selbst gewaltsam

wenn ihm etwa widerfährt, denn Gewalt trifft den Eros nicht, noch verrichtet er so was er verrichtet. Denn Jeder leistet dem Eros jedes freiwillig, und was freiwillig einer dem andern freiwilligen zugesteht, das erklären die Könige der Staaten die Geseze für recht. Nächst der Gerechtigkeit aber ist ihm auch Besonnenheit vorzüglich zuzuschreiben. Denn Besonnenheit, wird eingestanden, sei das Herrschen über Lüste und Begierden, und keine Lust sei stärker als die Liebe. Sind die andern aber schwächer, so werden sie ja von der Liebe beherrscht und Eros herrscht. Herrscht aber Eros über die Lüste und Begierden so muss er ja vorzüglich besonnen sein. So auch was die Tapferkeit betrifft kann nicht einmal Ares sich dem Eros gegenüberstellen. Denn nicht er Ares hat den Eros, sondern ihn den Ares hat der Eros, die Liebe zur Aphrodite nämlich wie ja die Rede geht. Der aber hat ist besser als der gehabt wird, und hat er den tapfersten von allen übrigen unter sich, so ist er ja nothwendig der tapferste von allen. Von der Gerechtigkeit also und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir geredet; die Weisheit aber ist noch zurükk. Soviel nun möglich müssen wir suchen auch hier nicht zurükkzubleiben. Und zuerst nun, damit auch ich unsere Kunst ehre wie Eryximachos die seinige, ist der Gott so kunstreich als Dichter, dass er auch Andere dazu macht. Jeder wenigstens wird ein Dichter, wär' er auch den Musen fremd vorher, den Eros trifft. Was wir also wol können als Beweis brauchen dafür, dass Eros ein trefflicher Künstler ist jedes hervorzubringen was zur Kunst der Musen gehört. Denn was einer nicht hat oder nicht weiss, das kann er auch einem andern nicht geben oder lehren. Und was nun weiter die Hervor-
197 bringung alles lebendigen betrifft, wer wollte wol bestreiten dass es nicht die Kunst des Eros sei, durch welche alles lebende entsteht und gebildet wird. Von der Meisterschaft aber in anderen Künsten wissen wir etwa nicht, dass wessen Lehrer dieser Gott gewesen, der in Ruhm und Glanz gekommen ist, wem aber Eros nicht beigestanden, der in den Schatten? Denn die Heilkunde und die Kunst des Bogenschiessens und des Weissagens hat Apollon erfunden unter Anführung des Verlangens und der Liebe, so dass sowol dieser für einen Schüler des Eros anzusehen ist als auch die Musen in der Tonkunst und Hephaistos in der Schmiedekunst und Athene in der Weberei und Zeus in der Regierungskunst über Götter und Menschen. Daher auch die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben sobald nur die Liebe unter sie gekommen war, zur Schönheit nämlich; denn über die Hässlichkeit ist Eros

nicht gesezt. Vorher aber, wie ich auch anfangs gesagt, gab es vielerlei arges unter den Göttern weil die Nothwendigkeit herrschte; sobald aber dieser Gott entsprungen war, entstand auch aus der Liebe zum schönen alles gute bei Göttern und Menschen. Auf diese Art also, o Phaidros, scheint mir Eros zuerst selbst der schönste und beste, nächstdem aber auch Anderen vieles anderen solchen Urheber zu sein. Und hier fällt mir ein etwas dichterisches zu sagen, dass er es nämlich ist, welcher bewirkt unter den Menschen Fried' und spiegelnde Glätte dem Meere, Schweigen der Stürm' und erfreuliches Lager und Schlaf für die Sorgen. Und dieser eben entlediget uns des fremdartigen und sättiget uns mit dem angehörigen indem er nur solche Vereinigungen uns unter einander anordnet, bei Festen bei Chören bei Opfern sich darbietend zum Anführer; Mildheit dabei verleihend Wildheit aber zerstreuend, Begründer des Wolwollens, Verhindrer des Uebelwollens, günstig den Guten, verehrlich den Weisen, erfreulich den Göttern, neidenswerth den Unbegabten, erwünscht den Wolbegabten, des Wollebens der Behaglichkeit der Genüge der Anmuth des Sehnens des Reizes Vater, sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten, im Wanken im Bangen, in Verlangen in Gedanken der beste Lenker Helfer Berather und Retter, aller Götter und Menschen Zier, als Anführer der schönste und beste dem jeglicher Mann folgen muss lobsingend aufs herrlichste in den herrlichen Gesang mit einstimmend, welchen anstimmend er aller Götter und Menschen Sinn erweicht. Diese Rede, sprach er, o Phaidros, sei von meinetwegen dem Gotte dargebracht, theils Spiel enthaltend, theils auch ziemlichen Ernst nach bestem Vermögen.

Nachdem nun Agathon also gesprochen, sagte Aristodemos, seien die Anwesenden in lauten Beifall ausgebrochen, wie angemessen der Jüngling geredet sich selbst und dem Gotte. Da habe 198
nun Sokrates gesagt zum Eryximachos sich wendend, Dünkt dich nun wol, o Sohn des Akumenos, dass ich schon lange um unnöthige Noth mich geängstiget habe? sondern nicht vielmehr dass ich weissagend, was ich vorhin sagte, gesprochen, dass nämlich Agathon bewundernswürdig reden, ich aber keinen Rath mehr wissen würde? — Das eine, habe Eryximachos gesagt, scheinst du mir weissagend gesprochen zu haben, dass Agathon gut reden würde, dass du aber keinen Rath wissen werdest, glaube ich nicht. — Und wie doch, du Glükklicher, habe Sokrates gesagt, sollte ich nicht rathlos sein, und jeder andere welcher reden sollte, nachdem eine so schöne und reichverzierte Rede gesprochen worden?

und wenn auch das übrige wol nicht alles eben so bewunderns-werth gewesen ist; aber die Schönheit der Wörter und Redens-arten am Ende, welcher Hörer ist nicht über diese erstaunt? Denn ich wenigstens, wenn ich bedenke wie gar nicht ich im Stande sein werde auch nur von weitem etwas so schönes vorzutragen, wäre vor Schaam beinahe entwischt, wenn ich nur irgend wohin gekonnt hätte. Denn gar an den Gorgias hat die Rede mich erinnert, so dass mir ordentlich jenes homerische begegnet ist, mir ward bange, Agathon möchte das Gorgische Haupt das gewaltige im Reden am Ende seiner Reden gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen. Und da habe ich denn gemerkt, wie lächerlich ich war, als ich euch versprach, wenn meine Reihe käme mit euch dem Eros eine Lobrede zu halten, und als ich sagte, dass ich gewaltig wäre in Liebessachen, da ich doch gar nichts von der Sache verstand, wie man, was es auch immer wäre loben müsse. Ich dachte nämlich in meiner Einfalt man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stükk von dem zu preisenden; dies also müsse man vor sich haben, und das schönste davon auswählend müsse man auf das schikklichste zusammen-stellen. Und ich wusste mir gar viel damit wie gut ich reden würde, als verstände ich was es eigentlich hiesse irgend etwas loben. Das war aber, wie es scheint, gar nicht die rechte Weise etwas zu loben, sondern darin besteht sie, dass man der Sache nur so vieles und schönes beilege als möglich, möge es sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen. Denn es war wol vorher festgesezt wie es scheint Jeder von uns solle sich das Ansehn geben den Eros zu lobpreisen nicht ihn wirklich lobpreisen. Deshalb meine ich habt ihr alles zusammengesucht und dem Eros beigelegt, und sagt ein solcher sei er und solches bringe er hervor, damit er nur auf das schönste und vortrefflichste erscheine, offenbar nämlich denen die ihn nicht
199 kennen, denn denen die um ihn wissen wol nicht. Und so ist es doch eine schöne und prächtige Lobrede. Ich aber kannte gar nicht diese Weise des Lobes, und ohne sie zu kennen versprach ich auch in der Reihe ihn zu loben. Die Zunge also hat versprochen, die Seele aber nicht. Es unterbleibe also! Denn ich halte nun keine Lobrede nach dieser Weise; ich könnte es auch nicht. Indessen die Wahrheit, wenn ihr wollt, die will ich euch wol sagen nach meiner Art, nicht wie eure Reden waren, damit ich kein Gelächter bereite. Sieh also zu, Phaidros, ob du eine solche Rede auch gebrauchen kannst, was wahr ist vom Eros sagen

zu hören, aber in Redensarten und Wortstellungen wie sie sich eben fügen wollen. — Phaidros nun, sagte er, und die Andern hätten ihn geheissen zu reden wie er selbst glaubte dass man reden müsse, gerade so. — Noch musst du mir, o Phaidros, habe er gesagt, auch erst den Agathon vergönnen einiges wenige zu fragen, damit ich hierüber mit ihm einverstanden alsdann weiter rede. — Ich vergönne es, habe Phaidros gesagt, frage ihn nur. — Darauf habe dann, erzählte er, Sokrates so ohngefähr angefangen.

Also, lieber Agathon, sehr gut scheinst du mir deine Rede eingeleitet zu haben als du sagtest, zuerst müsse man den Eros selbst darstellen welchartig er ist, und hernach seine Werke. Dieser Anfang ist mir gar recht. Wolan, da du auch das übrige so schön und herrlich vorgetragen hast von dem Eros, welcher Art er ist: so sage mir doch auch dieses, ob Eros auch ein solcher ist, dass er Jemandes Liebe ist oder Niemandes? Ich frage aber nicht etwa ob er von einem Vater oder einer Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage ob Eros eines Vaters oder einer Mutter Liebe ist. Sondern wie wenn ich eben nach einem Vater selbst fragte, ob ein Vater Jemandes Vater ist oder nicht, du gewiss doch sagen würdest, wenn du anders ordentlich antworten wolltest, allerdings wäre ein Vater Vater eines Sohnes oder einer Tochter, oder nicht? — Freilich, hätte Agathon geantwortet. — Nicht auch eben so die Mutter? — Auch das hätte er zugegeben. — Wol, hätte Sokrates gesagt, antworte nur noch ein weniges mehr, damit du besser verstehst was ich will. Wenn ich nun fragte, Wie ein Bruder? ist der auch das was er ist ein Bruder von Jemand oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. Doch von einem Bruder oder einer Schwester? — Das habe er bejaht. — Versuche denn dasselbe auch von der Liebe zu sagen, ist sie Liebe von nichts oder etwas? — Freilich von
etwas. — Dieses nun, habe Sokrates gesagt, halte noch bei dir 200
fest in Gedanken wovon sie Liebe ist, und sage mir nur soviel ob die Liebe das dessen Liebe sie ist begehrt oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. — Und ob sie wol schon habend was sie begehrt und liebt es begehrt und liebt, oder es nicht habend? — Nicht habend, wie es ja scheint, habe er gesagt. — Ueberlege nur, habe Sokrates gesagt, ob es nicht statt zu scheinen vielmehr nothwendig so ist, dass das begehrende begehrt wessen es bedürftig ist, oder nicht begehrt wenn es nicht bedürftig ist. Mir wenigstens, Agathon, schwebt es gar wunderbar vor, dass dies nothwendig so ist. Und dir wie? — Auch mir, habe er gesagt. — Wol gesprochen. Wünscht also wol Jemand der gross ist gross

zu sein, und der stark ist stark zu sein? — Unmöglich nach dem eingestandenen. — Denn der es schon ist wäre ja dessen nicht bedürftig. — Richtig gesprochen. — Denn wenn ein stark seiender will stark sein, oder ein schnellseiender schnell, oder ein gesundseiender gesund: — denn vielleicht könnte Jemand hievon und von allem dergleichen meinen, dass auch die schon solche sind und dies schon haben, doch dieses was sie haben auch begehren. Damit wir nun nicht irre werden, deshalb eben sage ich, dass doch diese, o Agathon, wenn du Acht hast, jegliches von diesen Dingen für jezt nothwendig haben was sie haben, sie mögen es nun wollen oder nicht. Und wer könnte das nun wol noch begehren? Sondern wenn Einer sagt, ich der ich gesund bin will gesund sein, und ich der ich reich bin will reich sein, und begehre also das was ich habe: so würden wir ihm sagen, Nämlich du der du Reichthum besizest und Gesundheit und Stärke willst eben dies auch in der folgenden Zeit besizen; denn in der jezt gegenwärtigen, magst du es nun wollen oder nicht, hast du es schon. Ueberlege also wenn du sagst, Ich begehre das vorhandene, ob du etwas anderes meinst als dieses, Ich will dass das jezt vorhandene mir auch in künftiger Zeit vorhanden sei, nicht wahr das würde er zugeben? — Das habe Agathon bejaht. — Darauf habe Sokrates gesagt, also auch dies heisst dasjenige lieben was noch nicht bereit ist und man nicht hat, wenn Einer wünscht, dass ihm auch für die künftige Zeit das behalten bleibe was er jezt besizt. — Freilich, habe er gesagt. — Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht vorhandene und nicht fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist, und wessen er bedürftig ist; solcherlei also sind die Dinge wonach es eine Begierde giebt und eine Liebe. — Freilich, habe er gesagt. — Wolan denn, habe Sokrates gesprochen, lass uns das gesagte zusammenrechnen. Nicht wahr, Liebe ist zuerst Liebe zu etwas und dann Liebe zu dem wonach Jemand ein Bedürfniss hat? — Ja, habe er gesagt. — Hiezu nun erinnere dich dessen, worauf du in deiner Rede sagtest, dass Eros ginge. Oder wenn du willst will ich dich erinnern.
201 Ich glaube nämlich du sagtest so ohngefähr, dass die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben durch die Liebe zum schönen, denn zum hässlichen gebe es keine Liebe. Sagtest du nicht ohngefähr so? — Das sagte ich freilich, habe Agathon gesagt. — Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund, habe Sokrates gesagt. Und wenn sich dies so verhält, wäre dann die Liebe nicht Liebe zur Schönheit, zur Hässlichkeit aber nicht? — Das gestand

er. — Und eingestanden ist doch, das, wessen man bedürftig ist und es nicht hat, liebe man? — Ja, habe er gesagt. — Bedürftig also ist Eros der Schönheit und hat sie nicht? — Nothwendig, habe er gesagt. — Und wie? das der Schönheit bedürftige und sie keinesweges besizende, sagst du etwa sei schön? — Nicht füglich. — Behauptest du also noch, dass Eros schön sei wenn sich dies so verhält? — Darauf habe Agathon gesagt, Ich mag am Ende wol nichts von dem verstehen o Sokrates, was ich damals sagte. — Gar recht magst du daran wol haben, o Agathon, habe er gesagt. Aber die Kleinigkeit sage mir noch, dünkt dich nicht das gute auch schön zu sein? — Mich dünkt es so. — Wenn also Eros des schönen bedürftig ist und das gute schön ist, so wäre er ja auch des guten bedürftig? — Ich, habe er gesagt, o Sokrates, weiss dir wenigstens nicht zu widersprechen, sondern es soll so sein wie du sagest. — Freilich wol der Wahrheit, habe er gesagt, o geliebter Agathon, vermagst du nicht zu widersprechen. Denn dem Sokrates, das ist gar nichts schweres.

Und so will ich dich denn jezo lassen und eine Rede über den Eros welche ich einst von einer Mantineerin Namens Diotima gehört habe, welche hierin und auch sonst sehr weise war, auch den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkte, welche auch mich in Liebessachen unterrichtet hat, die Rede also welche diese gesprochen hat will ich versuchen euch zu wiederholen, von dem ausgehend worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, sonst aber ganz für mich allein so gut ich eben kann. Es gehört sich also, o Agathon, wie auch du erklärtest, zuerst ihn selbst zu beschreiben den Eros wer er ist und was für einer, und dann seine Werke. Es dünkt mich also am leichtesten es so durchzunehmen, wie damals die Fremde mich ausfragend es durchging. Denn ohngefähr dergleichen hatte auch ich zu ihr gesagt wie Agathon jezt zu mir, dass Eros ein grosser Gott sei und von den Schönen. Sie aber widerlegte mich mit denselben Reden womit ich jezt diesen, dass er weder schön wäre nach meinen eigenen Reden noch gut. Da sprach ich, Wie meinst du aber, Diotima, ist also Eros hässlich und schlecht? — Und sie, Willst du dich nicht Frevels enthalten? Oder meinst du, was nicht schön ist das sei nothwendig hässlich? — Allerdings wol. — Auch was nicht weise das thöricht? oder hast du nicht gemerkt, dass es etwas mitten inne giebt zwischen Weisheit und Thorheit? — Was wäre das? — Wenn man richtig vorstellt ohne 202
jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weisst du nicht dass

das weder Wissen ist, denn wie könnte etwas grundloses eine Erkenntniss sein? noch auch Unverstand, denn da sie doch das wahre enthält, wie könnte sie Unverstand sein? Also ist offenbar die richtige Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand. — Richtig, sprach ich. — Folgere also nicht was nicht schön ist sei hässlich, noch was nicht gut sei schlecht. Eben so auch vom Eros, da du doch selbst eingestehst er sei weder gut noch schön, glaube deshalb dennoch nicht, dass er hässlich und schlecht sein müsse, sondern etwas, sagte sie, zwischen beiden. — Aber das, sprach ich, wird doch von allen eingestanden, dass er ein grosser Gott ist. — Von allen Nichtwissenden, sprach sie, meinst du, oder auch von den Wissenden? — Von allen insgesammt. — Da lachte sie und sagte, Und wie, Sokrates, könnte wol von denen eingestanden werden, dass er ein grosser Gott sei, welche behaupten es sei überall kein Gott? — Wer sind doch die, fragte ich? — Einer davon bist du, sagte sie, und eine ich. — Da sprach ich, Wie meinst du doch dies? — Und sie antwortete, Ganz natürlich. Denn sage mir nur, meinst du nicht, dass alle Götter glükkselig und schön sind? oder hättest du das Herz zu sagen, dass irgend ein Gott nicht schön und glükkselig sei? — Beim Zeus, ich gewiss nicht, sprach ich. — Und glükkselig nennst du doch die das schöne und gute besizen? — Freilich. — Vom Eros aber hast du doch eingestanden, dass er aus Bedürfniss des schönen und guten eben das begehre dessen er bedürftig ist? — Das habe ich eingestanden. — Wie konnte also ein Gott sein der unbegabt ist mit schönem und gutem? — Auf keine Weise wie es scheint. — Siehst du nun, sagte sie, dass auch du den Eros für keinen Gott hältst? — Was wäre also, sprach ich, Eros? etwa sterblich? — Keinesweges. — Aber was denn? — Wie oben, sagte sie, zwischen dem sterblichen und unsterblichen. — Was also, o Diotima? — Ein grosser Dämon, o Sokrates. Denn alles dämonische ist zwischen Gott und dem sterblichen. — Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? — Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern was von den Menschen und den Menschen was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dies dämonische geht auch alle Weissagung, und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer Weihungen und Besprechungen und allerlei
203 Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen; sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den

Menschen geschieht durch dieses sowol im Wachen als im Schlaf. Wer sich nun hierauf versteht der ist ein dämonischer Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun giebt es viele und von vielerlei Art, einer aber von ihnen ist auch Eros. — Wer aber, fragte ich, ist sein Vater und seine Mutter? — Weitläuftiger, sprach sie, ist dies zwar zu erzählen; doch will ich es dir sagen. Als nämlich Aphrodite geboren war schmauseten die Götter, und unter den übrigen auch Poros der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam um sich etwas zu erbetteln, da es doch festlich herging, auch Penia, und stand an der Thüre. Poros nun, berauscht vom Nektar, denn Wein gab es noch nicht, ging in den Garten des Zeus hinaus und schwer und müde wie er war schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag fasste ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden wegen seiner Empfängniss an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des schönen ist und Aphrodite schön ist. Als des Poros und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen. Zuerst ist er immer arm, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedekkt schläft er vor den Thüren und auf den Strassen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäss immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem guten und schönen nach, ist tapfer, kekk und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophirend, ein arger Zauberer Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft geht ihm immer wieder fort, so dass Eros nie weder arm ist noch reich, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dies verhält sich nämlich so. Kein Gott philosophirt oder begehrt weise zu
werden, sondern ist es, noch auch wenn sonst Jemand weise ist 204
philosophirt dieser. Eben so wenig philosophiren auch die Unverständigen oder bestreben sich weise zu werden. Denn das ist eben das arge am Unverstande, dass er ohne schön und gut und vernünftig zu sein, doch sich selbst ganz genug zu sein dünkt.

Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht dessen er nicht zu bedürfen glaubt. — Wer also, sprach ich, Diotima, sind denn die philosophirenden, wenn es weder die Weisen sind noch die Unverständigen? — Das muss ja schon, sagte sie, jedem Kinde deutlich sein, dass es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem schönsten und Eros ist Liebe zu dem schönen; so dass Eros nothwendig weisheitliebend ist, und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne steht. Und auch davon ist seine Herkunft Ursache; denn er ist von einem weisen und wolbegabten Vater, aber von einer unverständigen und dürftigen Mutter. Dies also lieber Sokrates ist die Natur dieses Dämons. Was du aber glaubtest, dass Eros sei, ist nicht zu verwundern. Du glaubtest nämlich, wie ich aus dem was du sagst vermuthen muss, Eros sei das geliebte, nicht das liebende. Daher meine ich erschien dir Eros so wunderschön. Denn das liebenswerthe ist auch in der That das schöne zarte vollendete, selig zu preisende. Das liebende aber hat ein anderes Wesen, so wie ich es beschrieben habe. — Darauf sagte ich, Wol denn Freundin, denn du hast wol gesprochen. Wenn nun aber Eros ein solcher ist, welchen Nuzen gewährt er den Menschen? — Dies, o Sokrates, sprach sie, will ich nun hiernächst versuchen dich zu lehren. So beschaffen also und so entstanden ist Eros. Er geht aber auf das schöne wie du sagst. Wenn uns aber Jemand fragte, Was hat denn Eros vom schönen, o Sokrates und Diotima? oder ich will es noch deutlicher so fragen, Wer das schöne begehrt, was begehrt der? — Da sprach ich, Dass es ihm zu Theil werde. — Aber, sagte sie, diese Antwort verlangt nach noch einer Frage, etwa dieser, Was geschieht denn jenem dem das schöne zu Theil wird? — Da sagte ich, Auf diese Frage hätte ich nicht mehr sogleich eine Antwort bereit. — Aber, sprach sie, wenn nun Jemand tauschend statt des schönen das gute sezte, und fragte, Sprich Sokrates, wer das gute begehrt, was begehrt der? — Dass es ihm zu Theil werde, sagte ich. — Und was geschieht jenem, dem das gute zu Theil wird? — Das kann ich schon leichter beantworten, sagte
205 ich, Er wird glükkselig. — Denn durch den Besiz des guten, fügte sie hinzu, sind die Glükkseligen glükkselig. Und hier bedarf es nun keiner weitern Frage mehr, weshalb doch der glükkselig sein will der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein. — Richtig gesprochen, sagte ich. — Dieser Wille nun und diese Liebe, glaubst du dass sie allen Menschen gemein sind,

und dass Alle immer wollen das gute haben? oder wie meinst
du? — So, sprach ich, dass dies Allen gemein ist. — Warum
aber, sprach sie, sagen wir nicht dass Alle lieben, wenn doch Alle
dasselbe lieben und immer, sondern sagen von Einigen dass sie
lieben von Anderen aber nicht? — Das wundert mich selbst, sagte
ich. — Lass es dich nur nicht wundern, sagte sie. Denn wir
nehmen nur eine gewisse Art der Liebe heraus, die wir mit dem
Namen des Ganzen belegen und Liebe nennen, für die anderen
brauchen wir andere Namen. — Wie doch etwa? sprach ich. —
So etwa, sagte sie. Du weisst doch dass Dichtung etwas gar viel-
fältiges ist. Denn was nur für irgend etwas Ursache wird aus dem
Nichtsein in das Sein zu treten ist insgesammt Dichtung. Daher
liegt auch bei den Hervorbringungen aller Künste Dichtung zum
Grunde, und die Meister darin sind sämmtlich Dichter. — Ganz
richtig. — Aber doch weisst du schon, dass sie nicht Dichter
genannt werden, sondern andere Benennungen haben, und von
der gesammten Dichtung wird nur ein Theil ausgesondert, der es
mit der Tonkunst und den Silbenmaassen zu thun hat, und dieser
mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein wird Dich-
tung genannt, und die diesen Theil der Dichtung inne haben
Dichter. — Richtig gesprochen, sagte ich. — So auch was die
Liebe betrifft ist im Allgemeinen jedes Begehren des guten und
der Glükkseligkeit die grösste und heftigste Liebe für Jeden. Allein
die übrigen die sich anderwärts hin damit wenden, entweder zum
Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Erkenntniss, von
denen sagen wir nicht, dass sie lieben und Liebhaber sind; son-
dern nur die auf eine gewisse Art ausgehn und sich der befleissigen,
erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und lieben und Liebhaber. —
Das magst du wol richtig erklären, sagte ich. — Und so geht
zwar eine Rede, sagte sie, dass die ihre Hälfte suchen lieben.
Meine Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die Hälfte, Freund,
noch auf das Ganze, wenn es nicht ein gutes ist. Denn die Men-
schen lassen sich ja gern ihre eignen Hände und Füsse wegschnei-
den, wenn sie obgleich ihr eigen ihnen böse und gefährlich schei-
nen. Denn nicht an dem seinigen hängt Jeder, glaube ich, es
müsste denn Einer das gute das angehörige nennen und das seinige,
das schlechte aber fremdes. So dass es nichts giebt was die
Menschen lieben als das gute. Oder scheinen sie dir doch etwa? —
Beim Zeus mir nicht, sprach ich. — Können wir aber nun schon 206
so schlechthin sagen, dass die Menschen das gute lieben? — Ja,
sagte ich. — Wie? müssen wir nicht hinzusezen dass sie lieben

das gute zu haben? — Das müssen wir hinzusezen. — Und, sagte sie, nicht nur es zu haben, sondern auch es immer zu haben? — Auch das ist hinzuzusezen. — So geht denn alles zusammengenommen die Liebe darauf, dass man selbst das gute immer haben will. — Vollkommen richtig erklärt, sagte ich. — Wenn nun die Liebe immer dieses ist, auf welche Art und in welcher Handlungsweise gehn ihm nun diejenigen nach, deren Betrieb und Anstrengung man eigentlich Liebe zu nennen pflegt? Weisst du wol zu sagen was für ein Werk dieses ist? — Dann würde ich ja, sprach ich, dich o Diotima nicht so bewundern deiner Weisheit wegen und zu dir gehn um eben dieses zu lernen. — So will ich es dir sagen, sprach sie. Es ist nämlich eine Ausgeburt in dem schönen sowol dem Leibe als der Seele nach. — Man muss weissagen können, sprach ich, um zu wissen was du wol meinst, und ich verstehe es nicht. — So will ich es dir denn deutlicher sagen. Alle Menschen nämlich, o Sokrates, sprach sie, sind fruchtbar sowol dem Leibe als der Seele nach, und wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind so strebt unsere Natur zu erzeugen. Erzeugen aber kann sie in dem hässlichen nicht sondern nur in dem schönen. Des Mannes und Weibes Gemeinschaft nämlich ist Erzeugung. Es ist aber dies eine göttliche Sache, und in dem sterblichen Lebenden etwas unsterbliches die Empfängniss und die Erzeugung. In dem unangemessenen aber kann dieses unmöglich erfolgen; und unangemessen ist das hässliche allem göttlichen; das schöne aber angemessen. Eine einführende und geburtshelfende Göttin also ist die Schönheit für die Erzeugung. Deshalb wenn das zeugungslustige dem schönen nahet, wird es beruhigt und von Freude durchströmt und erzeugt und befruchtet; wenn aber hässlichem, so zieht es sich finster und traurig in sich zusammen und wendet sich ab und schrumpft ein und erzeugt nicht, sondern trägt mit Beschwerde seine Bürde weiter. Darum beeifert sich, wer von Zeugungsstoff und Lust erfüllt ist, so sehr um das schöne, weil es ihn grosser Wehen entledigt. Denn die Liebe o Sokrates, geht gar nicht auf das schöne, wie du meinst. — Sondern worauf denn? — Auf die Erzeugung und Ausgeburt im schönen. — Mag sein, sprach ich. — Ganz gewiss, sagte sie. — Warum aber auf die Erzeugung? — Weil eben die Erzeugung das ewige ist und das unsterbliche wie es im sterblichen sein kann. Nach der Un-
207 sterblichkeit aber zu streben mit dem guten ist nothwendig zufolge des schon eingestandenen, wenn doch die Liebe darauf geht das

gute immer zu haben. Nothwendig also geht nach dieser Rede die Liebe auch auf die Unsterblichkeit.

Dies alles lehrte sie mich, als sie über die Liebe mit mir redete, und fragte mich auch einmal, Was meinst du wol, o Sokrates, dass die Ursach sei dieser Liebe und dieses Verlangens? Oder merkst du nicht in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Thiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich mit einander vermischen, und dann auch bei der Auferziehung des erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind dieses gegen die stärksten zu vertheidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen um nur jenes zu ernähren und so auch alles andere thun? Denn von den Menschen könnte man sagen sie thäten dies mit Ueberlegung; aber welches der Grund sein mag warum auch die Thiere sich so verliebt zeigen, kannst du mir das sagen? — Und ich sagte wieder, ich wüsste es nicht. — Da sprach sie, Gedenkst du denn je etwas grosses zu leisten in Liebessachen wenn du dies nicht einsiehst? — Aber eben deshalb, sprach ich, bin ich ja zu dir gekommen, o Diotima, wie ich auch schon sagte, weil ich weiss, dass ich Lehrer brauche. Sage mir also den Grund hievon und von allem was sonst in der Liebe vorkommt. — Wenn du also glaubst, sprach sie, dass die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon einverstanden haben, so wundere dich nur nicht. Denn ganz eben so wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung, dass immer ein anderes junges statt des alten zurükkbleibt. Denn auch von jedem einzelnen lebenden sagt man ja dass es lebe und dasselbe sei, wie Einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird wenn er auch ein Greis geworden ist: und heisst doch immer derselbe ohnerachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe; und nicht nur an dem Leibe allein sondern auch an der Seele, die Gewöhnungen, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht, hievon behält nie Jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Und viel wunderlicher noch als dieses ist, dass auch die Erkenntnisse nicht nur theils entstehen theils vergehen, und wir nie dieselbigen sind 208
in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern dass auch jeder einzelnen Erkenntniss dasselbe begegnet. Denn was man Nachsinnen heisst,

geht auf eine ausgegangene Erkenntniss. Vergessen nämlich ist das Ausgehn einer Erkenntniss, Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein, und erhält so die Erkenntniss, dass sie scheint dieselbige zu sein. Und auf diese Weise wird alles sterbliche erhalten, nicht so dass es durchaus immer dasselbige wäre wie das göttliche, sondern indem das abgehende und veraltende ein anderes neues solches zurükklässt wie es selbst war. Durch diese Veranstaltung o Sokrates, sagte sie, hat alles sterbliche Theil an der Unsterblichkeit, der Leib sowol als alles übrige; das unsterbliche aber durch eine andere. Wundere dich also nicht wenn ein jedes von Natur seinen eignen Sprössling in Ehren hält. Denn der Unsterblichkeit wegen begleitet Jeden dies Bestreben und diese Liebe. — Ueber diese Rede nun, als ich sie gehört, war ich verwundert, und sagte, Wol! weiseste Diotima, verhält sich dies nun in der That so? — Und sie, wie die rechten Meister im Wissen pflegen, sprach, Das sei nur versichert o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliebe der Menschen sehen willst: so müsstest du dich ja über die Unvernunft wundern in dem was ich schon angeführt, wenn du nicht bedenkst, wie einen gewaltigen Trieb sie haben berühmt zu werden und einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten sich zu erwerben. Und dieserhalb sind alle bereit die grössten Gefahren zu bestehen, noch mehr als für ihre Kinder, und ihr Vermögen aufzuwenden, und jedwede Mühe unverdrossen zu übernehmen und dafür zu sterben. Denn meinst du wol, sprach sie, Alkestis würde für den Admetos gestorben sein oder Achilleus dem Patroklos nachgestorben, oder euer Kodros im voraus für die Königswürde seiner Kinder, wenn sie nicht geglaubt hätten eine unsterbliche Erinnerung ihrer Tugend würde nach ihnen bleiben, die wir jezt auch haben? Weit gefehlt, sagte sie, sondern nur für die Unsterblichkeit der Tugend und für einen solchen herrlichen Nachruhm glaube ich thun Alle alles, und zwar je besser sie sind um desto mehr, denn sie lieben das unsterbliche. Die nun, fuhr sie fort, dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glükkseligkeit wie sie meinen für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber der Seele nach, denn es giebt solche, sagte sie, die auch in der Seele Zeugungskraft haben viel mehr als
209 im Leibe, für das nämlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen. Und was ziemt ihr denn? Weisheit und jede andere Tugend, deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle

Künstler denen man zuschreibt erfinderisch zu sein. Die grösste
aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, ist die, welche
in der Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigte, deren
Name Besonnenheit ist und Gerechtigkeit. Wer nun diese als
ein göttlicher schon von Jugend an in seiner Seele trägt, der wird
auch wenn die Zeit herankommt Lust haben zu befruchten und
zu erzeugen. Daher geht auch, meine ich, ein solcher umher das
schöne zu suchen, worin er erzeugen könne. Denn in dem häss-
lichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowol an
schönen Leibern mehr als an hässlichen, weil er nämlich erzeugen
will, als auch wenn er eine schöne edle und wolgebildete Seele
antrifft, erfreut er sich vorzüglich an beidem vereiniget, und hat
für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die
Tugend, und darüber wie ein trefflicher Mann sein müsse und
wonach streben; und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen.
Nämlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm
sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungs-
lustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein
gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das erzeugte.
So dass diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben
als die eheliche und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere
und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besizen. Und Jeder
sollte lieber wollen solche Kinder haben als die menschlichen,
wenn er auf Homeros sieht und Hesiodos und die anderen treff-
lichen Dichter, nicht ohne Neid was für Geburten sie zurükk lassen,
die ihnen unsterblichen Ruhm und Angedenken sichern wie sie
auch selbst unsterblich sind. Oder wenn du willst, sagte sie, was
für Kinder Lykurgos in Lakedaimon zurükkgelassen hat, Retter von
Lakedaimon, und um es gerade zu sagen von ganz Hellas. Geehrt
ist bei euch auch Solon weil er Geseze gezeugt, und viele Andere
anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele und schöne
Werke dargestellt haben und vielfältige Tugenden erzeugt, denen
auch schon viele Heiligthümer sind errichtet worden um solcher
Kinder willen, der menschlichen Kinder wegen aber nie Jemanden.
So weit nun o Sokrates vermagst du wol auch in den Geheim-
nissen der Liebe eingeweiht zu werden; ob aber wenn Jemand
die höchsten und heiligsten, auf welche sich auch jene beziehen,
recht vortrüge, du es auch vermöchtest weiss ich nicht. Indess, 210
sprach sie, will ich sie vortragen und es an mir nirgend fehlen
lassen. Versuche nur zu folgen, wenn du es vermagst. Wer
nämlich auf die rechte Art diese Sache angreifen will, der muss

in der Jugend zwar damit anfangen schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich wenn er richtig beginnt nur Einen solchen lieben und diesen mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, dass die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Idee schönen nachgehen soll, grosser Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dies inne geworden sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er dies für klein und geringfügig hält. Nächstdem aber muss er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so dass, wenn Einer, dessen Seele zu loben ist, auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm das doch genug ist und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche die Jünglinge besser zu machen vermögen, damit er selbst so dahin gebracht werde das schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen, um auch von diesem zu sehen, dass es sich überall verwandt ist, und so die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muss er weiter zu den Erkenntnissen gehn, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges schöne schon im Auge habend nicht mehr dem bei einem Einzelnen indem er knechtischer Weise die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebet, dienend sich schlecht und kleingeistig zeige, sondern auf die hohe See des schönen sich begebend und dort umschauend viel schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er, hiedurch gestärkt und vervollkommnet, eine einzige solche Erkenntniss erblikke welche auf ein schönes folgender Art geht. Hier aber, sprach sie, bemühe dich nur aufzumerken so sehr du kannst. Wer nämlich bis hieher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht plözlich ein von Natur wunderbar schönes erblikken, nämlich jenes selbst o Sokrates um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder
211 wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur in sofern schön in sofern aber hässlich ist, noch auch jezt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiemit schön damit aber hässlich, noch auch hier schön dort aber hässlich, als ob es nur für Einige schön für

Andere aber hässlich wäre. Noch auch wird ihm dieses schöne
unter einer Gestalt erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder
sonst etwas was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine
Erkenntniss, noch irgendwo an einem andern seiend weder an
einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde noch am Himmel;
sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend,
alles andere schöne aber an jenem auf irgend eine solche Weise
Antheil habend, dass wenn auch das andere entsteht und vergeht,
jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch
ihm sonst etwas begegnet. Wenn also Jemand vermittelst der ächten
Knabenliebe von dort an aufgestiegen jenes schöne anfängt zu er-
blikken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies
ist die rechte Art sich auf die Liebe zu legen oder von einem
Andern dazu angeführt zu werden, dass man von diesem einzelnen
schönen beginnend jenes einen schönen wegen immer höher hinauf-
steige gleichsam stufenweise von einem zu zweien, und von zweien
zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den
schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten
zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen end-
lich zu jener Kenntniss gelangt, welche von nichts anderem als
eben von jenem schönen selbst die Kenntniss ist, und man also
zuletzt jenes selbst was schön ist erkenne. Und an dieser Stelle
des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde,
wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das
schöne selbst schaut, welches, wenn du es je erblikkst, du nicht
wirst vergleichen wollen mit köstlichem Geräth oder Schmukk, oder
mit schönen Knaben und Jünglingen bei deren Anblikk du jezt
entzükkt bist, und wol gern, du wie viele Andere, um nur den
Liebling zu sehn und immer mit ihm vereinigt zu sein, wenn es
möglich wäre, weder essen noch trinken möchtest, sondern nur
anschauen und mit ihm verbunden sein. Was also, sprach sie,
sollen wir erst glauben wenn Einer dazu gelangte jenes schöne
selbst rein lauter und unvermischt zu sehn, das nicht erst voll
menschlichen Fleisches ist und Farben und anderen sterblichen
Flitterkrames, sondern das göttlich schöne selbst in seiner Ein-
artigkeit zu schauen? Meinst du wol, dass das ein schlechtes Leben
sei, wenn Einer dorthin sieht und jenes erblikkt und damit um-
geht? Oder glaubst du nicht dass dort allein ihm begegnen kann, 212
indem er schaut womit man das schöne schauen muss; nicht Ab-
bilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich auch nicht ein
Abbild berührt, sondern wahres weil er das wahre berührt? Wer

aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem anderen Menschen dann gewiss ihm auch unsterblich zu sein. Solches o Phaidros und ihr übrigen, sprach Diotima und habe ich ihr geglaubt, und wie ich es glaube suche ich es auch Andern glaublich zu machen, dass um zu diesem Besiz zu gelangen nicht leicht Jemand der menschlichen Natur einen besseren Helfer finden könnte als den Eros. Darum auch, behaupte ich, sollte Jedermann den Eros ehren, und ehre ich auch selbst alles was zur Liebe gehört, und übe mich darin ganz vorzüglich, und ermuntere auch Andere dazu, und preise jezt und immer die Macht und Tapferkeit des Eros so sehr ich nur vermag. Willst du nun, o Phaidros, so nimm diese Rede dafür an, dass ich sie als eine Lobrede auf den Eros gesprochen; wo nicht, so nenne sie wie und wonach du sie nennen willst.

Nachdem nun Sokrates also gesprochen, hätten die Andern ihn gelobt, Aristophanes aber sei im Begriff gewesen etwas zu sagen, weil Sokrates in seiner Rede seiner erwähnt wegen der Rede. Allein plözlich sei an der äusseren Thür gepocht worden und es sei ein grosses Geräusch entstanden als höre man Stimmen von Herumziehenden mit einer Flötenspielerin. Da habe Agathon gesagt, Leute, geht keiner nachsehn? und wenn es von näheren Freunden einer ist, so nöthiget ihn herein; wo nicht, so sagt nur, wir tränken nicht mehr, sondern ruhten schon. Nicht lange darauf habe man im Vorhause des Alkibiades Stimme gehört, der sehr trunken schien und laut schrie fragend, wo Agathon sei, und fordernd zum Agathon gebracht zu werden. Sie hätten ihn also zu ihnen geführt von der Flötenspielerin unter dem Arme gefasst und von einigen andern seines Gefolges, er sei aber in der Thür stehen geblieben, bekränzt mit einem dikken Kranz von Epheu und Violen, und Bänder in grosser Menge auf dem Kopf, und habe gesagt, Ihr Männer seid gegrüsst! ihr werdet jezt noch einen schon tüchtig trunkenen Mann zum Mittrinker aufnehmen; oder sollen wir wieder gehen, wenn wir erst den Agathon bekränzt haben, wozu wir eben da sind? Denn gestern, habe er hinzugefügt, war es mir nicht möglich zu kommen; jezt aber bin ich da, auf dem Haupte die Bänder, um von meinem Haupte das Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes wenn ich so sagen darf zu umwinden. Wollt ihr mich auslachen als trunken? meinethalben, wenn ihr auch lacht, ich weiss doch, dass ich Recht habe. Sagt mir also nur
213 gleich hier, soll ich auf diese Bedingungen hereinkommen oder nicht? wollt ihr mittrinken oder nicht? — Alle hätten ihn darauf

durch einander lärmend geheissen hereintreten und sich niedergelassen, auch Agathon habe ihn eingeladen. Und nun sei er gekommen von den Leuten geführt, und habe sogleich die Bänder abgenommen um den Agathon zu umwinden, den Sokrates aber obschon er ihn vor Augen hatte doch nicht gesehn, sondern sich neben den Agathon gesezt, zwischen Sokrates und ihn, denn Sokrates sei etwas abgerükkt, damit jener sich sezen könne. Nachdem er sich nun gesezt, habe er den Agathon begrüsst und bekränzt. — Und Agathon habe gesagt, Leute entschuht den Alkibiades, dass er hier zu dreien liegen kann. — Schön, habe Alkibiades gesagt, aber wer ist uns denn hier der dritte Mittrinker? Und nun habe er sich herumgewendet und den Sokrates erblikkt. Und als er ihn erkannt, sei er aufgesprungen und habe ausgerufen, O Herakles! was ist nun das? Du Sokrates, liegst du mir auch hier schon wieder auf der Lauer, wie du mir immer pflegst plözlich zu erscheinen, wo ich am wenigsten glaube dass du sein wirst? Wie so bist du nun auch da? und warum liegst du gerade hier? Nicht etwa beim Aristophanes oder wer sonst hier der lustige ist und auch sein will, sondern hast es wieder so ausgesonnen, dass du neben dem schönsten von Allen hier zu liegen kommst! — Da habe Sokrates gesagt, Agathon sieh zu ob du mir beistehn willst! Denn dieses Menschen Liebe hat mir schon zu gar nicht wenigem Verdruss gereicht. Denn seit der Zeit dass ich mich in diesen verliebt, darf ich nun gar nicht mehr irgend einen Schönen ansehn und mit einem reden, oder er ist gleich eifersüchtig und neidisch, stellt wunderliche Dinge an, und schimpft, und kaum dass er nicht Hand an mich legt. Also sieh zu dass er nicht auch jezt wieder etwas anstellt, sondern bringe uns auseinander, oder wenn er Gewalt brauchen will so hilf mir. Denn seine Tollheit und verliebtes Wesen ist mir ganz schrekklich. — Da ist kein Auseinanderbringen, habe Alkibiades gesagt, für uns beide. Und für dieses will ich dich ein andermal abstrafen, jezt aber Agathon, habe er gesagt, gieb mir von den Bändern welche ab, damit ich auch diesem Manne sein wunderbares Haupt umwinde, und er mir nicht Vorwürfe mache, dass ich dich zwar bekränzt, ihn aber, der doch in Reden alle Menschen besiegt, nicht nur neulich einmal wie du sondern immer, dennoch nicht bekränzt habe. Zugleich habe er von den Bändern genommen und den Sokrates damit umwunden, dann habe er sich niedergelegt und nachdem er zur Ruhe gekommen habe er gesagt, Gut so, ihr Männer. Ihr scheint mir aber nüchtern zu sein, das ist euch nicht zu gestatten, sondern ihr müsst trinken; denn

darüber sind wir eins geworden. Zum Vorsizer nun beim Trunk erwähle ich, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst. Also lasse Agathon einen tüchtigen Pokal herbringen wenn einer da ist. Oder vielmehr auch das ist nicht nöthig, sondern geh Bursche,
214 habe er gesagt, bringe jene Kühlschale, er sah nämlich eine die ihre guten acht Mässchen hielt. Diese habe er füllen lassen und zuerst selbst ausgetrunken, dann aber geheissen sie dem Sokrates vollschenken, und dabei gesagt, Gegen den Sokrates, ihr Männer, hilft mir das Kunststükk nichts; denn wieviel Einer nur will trinkt er aus, und wird deshalb doch nicht berauscht. Sokrates nun habe wie der Knabe eingeschenkt getrunken. Eryximachos aber habe gesagt, Wie doch, o Alkibiades, wollen wir es halten? Wollen wir so gar nichts zum Becher weder reden noch singen, sondern recht wie durstige Leute hinuntertrinken? — Da habe Alkibiades gesagt, O Eryximachos du bester Sohn des besten und wakkersten Vaters lass dich begrüssen! — Auch du, habe jener erwiedert, aber wie halten wir es? — Wie du befiehlst, dir muss man ja folgen; denn ein heilender Mann ist werth wie Viele zu achten. Ordne also an, was du willst. — Höre dann, habe Eryximachos gesagt, wir hatten ehe du hereinkamst ausgemacht, dass rechts herum der Reihe nach Jeder eine Rede über den Eros halten sollte so schön er nur könnte um ihn zu preisen. Wir andern Alle nun haben sie gesprochen; da du sie aber nicht gesprochen und doch angetrunken hast, so musst du sie nun sprechen, und wenn du es gethan dem Sokrates aufgeben was du willst, und dieser seinem Nachbar rechts, und so die Andern weiter. — Das wäre wol ganz gut, o Eryximachos, habe Alkibiades gesagt; aber dass ein trunkener Mann seine Rede neben der Nüchternen ihre stellen soll, wenn das nur nicht allzu ungleich ist! Und dann, lässt du dir denn vom Sokrates das einreden was er vorhin sagte? oder weisst du, dass es sich ganz entgegengesezt wie er sagte verhält? Er nämlich, wenn ich in seiner Gegenwart irgend einen Gott oder Menschen lobe anders als ihn, wird sich nicht halten können Hand an mich zu legen. — Wirst du wol nicht freveln? habe Sokrates gesagt. — Alkibiades aber, beim Poseidon rede mir nichts dagegen! Denn ich werde Niemand anders loben in deiner Gegenwart. — So thue das, habe Eryximachos gesagt, wenn du willst, lobe den Sokrates. — Wie meinst du, habe Alkibiades gesagt, dünkt dich o Eryximachos ich soll mich über den Mann hermachen und ihn vor euch zur Strafe ziehn? — Du da, habe Sokrates gesagt, was hast du im Sinn? willst du mich spöttischerweise loben, oder was gedenkst du zu

thun? — Die Wahrheit will ich reden; also sieh zu ob du das gestattest! — Allerdings, habe jener erwiedert, die Wahrheit gestatte ich und heisse dir sie zu sagen. — Warum fange ich also nicht an? habe Alkibiades gesagt. Und du thue so. Wenn ich etwas unwahres sage, so falle mir gleich zwischenein, wenn du willst, und sage dass ich das lüge. Denn wissentlich werde ich nichts lügen. Wenn ich jedoch, wie es mir in den Sinn kommt, bald dies bald jenes vorbringe, das lass dich nicht wundern. Denn 215
gar nicht leicht ist es deine Wunderlichkeiten, so wie ich mich jezt befinde, fertig und ordentlich hintereinander aufzuzählen.

Also den Sokrates zu loben, ihr Männer, will ich so versuchen, durch Bilder, er wird nun wol vielleicht glauben spöttischerweise, aber gerade zur Wahrheit soll mir das Bild dienen und gar nicht zum Spott. Ich behaupte nämlich er sei äusserst ähnlich jenen Silenen in den Werkstätten der Bildhauer, welche die Künstler mit Pfeifen oder Flöten vorstellen, in denen man aber wenn man die eine Hälfte wegnimmt Bildsäulen von Göttern erblikkt, und so behaupte ich dass er vorzüglich dem Satyr Marsyas gleiche. Dass du nun dem Ansehn nach diesen ähnlich bist, o Sokrates, wirst du wol selbst nicht bestreiten, wie du ihnen aber auch übrigens gleichst, das höre demnächst. Bist du übermüthig oder nicht? denn wenn du das nicht eingestehst will ich Zeugen beibringen. Oder etwa kein Flötenspieler? Wol ein weit bewundernswürdigerer als jener! Jener nämlich bezauberte vermittelst des Instrumentes die Menschen durch die Gewalt seines Mundes und so noch jezt wer seine Werke vorträgt. Denn was Olympos auf der Flöte geleistet schreibe ich dem Marsyas seinem Lehrer zu. Seine Werke also, es mag sie nun ein trefflicher Flötenspieler vortragen oder eine schlechte Flötenspielerin, sind allein hinreissend und offenbaren wer der Götter und ihrer Weihungen bedürftig ist, weil sie göttlich sind. Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument durch blosse Worte dasselbe ausrichtest. Von uns wenigstens, wenn wir von einem andern auch noch so trefflichen Redner andere Reden hören, macht sich Keiner, dass ich es gerade heraussage, sonderlich etwas daraus. Hört aber Einer dich selbst, oder von einem Andern deine Reden vorgetragen, wenn auch der Vortragende wenig bedeutet, sei es nun Weib oder Mann wer sie hört oder Knabe, alle sind wir wie ausser uns und ganz davon hingerissen. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ihr dann nur nicht glauben wolltet dass ich ganz und gar betrunken wäre, wollte es euch auch mit Schwüren bekräftigen was mir selbst

dieses Mannes Reden angethan haben und noch jezt anthun. Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz ergriffenen pocht mir wenn ich ihn höre das Herz, und Thränen werden mir ausgepresst von seinen Reden; auch sehe ich, dass es vielen Andern eben so ergeht. Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder andere gute Redner, dachte ich wol dass sie gut sprächen, dergleichen begegnete mir aber nichts noch gerieth meine Seele in Unruhe darüber und in Unwillen, dass ich mich in einem knechtischen Zustande befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft so bewegt worden, dass ich glaubte es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe wie
216 ich wäre. Und du wirst nicht sagen können, Sokrates, dass das nicht wahr wäre. Ja auch jezt noch bin ich mir sehr wol bewusst, dass wenn ich nur meine Ohren hergeben wollte, ich mich nicht würde halten können, dass mir nicht dasselbe begegnete. Denn er nöthiget mich einzugestehen dass mir selbst noch gar vieles mangelt und ich doch, mich vernachlässigend, der Athener Angelegenheiten besorge. Mit Gewalt also, wie vor den Sirenen die Ohren verstopfend, fliehe ich aufs eiligste um nur nicht immer sizen zu bleiben und neben diesem veralten. Und mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet, was einer nicht in mir suchen sollte, dass ich mich vor irgend Jemand schämen könnte; indess vor diesem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin mir sehr gut bewusst, dass ich nicht im Stande bin ihm zu widersprechen, als ob man das nicht thun müsste, was er anräth, sondern dass ich nur, wenn ich von ihm gegangen bin durch die Ehrenbezeugungen des Volkes wieder überwunden werde. Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme ich mich wegen des eingestandenen und wollte oft lieber sehen er lebte gar nicht; geschähe es aber etwa, so weiss ich gewiss, dass mir das noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so dass ich gar nicht weiss wie ich es halten soll mit dem Menschen. Durch sein Flötenspiel also ist mir und vielen Anderen so mitgespielt worden von diesem Satyr. Höret aber noch weiter, wie ähnlich er dem ist womit ich ihn verglichen habe und wie wunderbare Eigenschaften er an sich hat. Denn das wisst nur, dass keiner von euch ihn kennt, sondern ich will ihn euch erst beschreiben, da ich einmal angefangen habe. Denn ihr seht doch, dass Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und ausser sich über sie, und wiederum dass er in allem unwissend ist und nichts weiss, wie er sich ja immer anstellt; ist nun das nicht recht silenenhaftig? Gewiss sehr. Denn das hat er

nur so äusserlich umgethan, eben wie jene getriebenen Silenen, inwendig aber, wenn man ihn aufthut, was meint ihr wol, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist? Wisst denn, dass es ihn nicht im mindesten kümmert ob Einer schön ist, sondern er achtet das so gering als wol Niemand glauben möchte, noch ob Einer reich ist oder irgend einen der von den Leuten am meisten gepriesenen Vorzüge hat. Er hält vielmehr alle diese Dinge für nichts werth und uns für nichts, und verstellt sich nur gegen die Menschen und treibt Scherz mit ihnen sein Lebelang. Ob aber Jemand wenn er ernsthaft war und sich aufthat, die Götterbilder gesehn hat die er in sich trägt, das weiss ich nicht. Ich habe sie aber einmal gesehen, und so göttlich und golden und überaus schön und bewunderungswürdig kamen
sie mir vor, dass ich glaubte auf der Stelle alles thun zu müssen 217
was nur Sokrates wünschte. Da ich nun glaubte dass er sich ernstlich Mühe gäbe um meine Schönheit, hielt ich das für einen herrlichen Fund und für ein überaus glükkliches Ereigniss, weil es nun in meiner Gewalt stände, wenn ich mich dem Sokrates gefällig erwiese, alles zu hören, was er wüsste. Denn ich bildete mir Wunder wieviel ein auf meine Schönheit. In diesen Gedanken nun, da ich vorher nicht pflegte ohne Diener mit ihm allein zu sein, schikkte ich einst den Diener weg und blieb ganz allein mit ihm. Denn ich muss euch nur die ganze Wahrheit sagen, also gebt Achtung, und wenn ich lüge Sokrates so widersprich mir. Allein also ihr Männer waren wir zwei mit einander, und ich meinte er sollte mir nun gleich solche Dinge sagen wie ein Liebhaber seinem Liebling in der Einsamkeit sagen würde, und freute mich. Hieraus aber wurde gar nichts, sondern wie er sonst mit mir zu sprechen pflegte, brachte er den ganzen Tag mit mir hin und ging fort. Nach diesem forderte ich ihn auf Leibesübungen mit mir anzustellen, und übte mich mit ihm um dadurch etwas zu erreichen. Er trieb also mit mir Leibesübungen und rang öfters mit mir ohne Jemandes Beisein. Und was soll ich sagen? ich hatte nichts weiter davon. Da ich nun so auf keine Weise etwas gewann, nahm ich mir vor dem Manne mit Gewalt zuzusezen, und nicht abzulassen, da ich es einmal unternommen, sondern endlich zu erfahren woran ich wäre. Also lade ich ihn zur Mahlzeit, ordentlich wie ein Liebhaber seinem Liebling nachstellt. Auch das gewährte er mir nicht einmal gleich, doch mit der Zeit liess er sich überreden. Als er nun zum ersten Mal da war, wollte er nach der Mahlzeit fortgehn, und damals schämte ich mich noch und liess ihn. Ein andermal

aber stellte ich es listiger an, und sprach mit ihm nachdem er abgespeiset bis tief in die Nacht hinein, und als er nun gehen wollte, nahm ich den Vorwand, dass es schon spät sei, und nöthigte ihn zu bleiben. Also legte er sich nieder auf dem Polster neben dem meinigen, wo er auch bei der Mahlzeit gesessen hatte, und Niemand sonst schlief in dem Gemach als wir. Bis hieher nun könnte man die Sache noch unbedenklich Jedermann erzählen; das folgende aber würdet ihr wol nicht von mir hören, wenn nicht zuerst nach dem Sprüchwort der Wein mit oder ohne Kinder die Wahrheit redete, und dann auch eine herrliche That des Sokrates zu verbergen, wenn man es übernommen hat, ihn zu loben, mir unrecht schien. Auch geht es wie denen von der Natter gebissenen gerade auch mir. Denn man sagt ja, wem dies begegnet sei, der wolle Niemanden sagen wie ihm gewesen als den ebenfalls gebissenen, weil diese allein verstehen und verzeihen könnten, was
218 Einer auch alles gethan und geredet hat vor Schmerz. Also auch ich der ich noch empfindlicher gebissen bin, und am empfindlichsten Ort wo nur Einer kann gebissen werden, denn am Herzen oder an der Seele oder wie man es nennen soll bin ich verwundet von den Reden der Weisheit, die sich an eine junge nicht unedle Seele, wenn sie sie einmal ergriffen, heftiger als eine Natter ansaugen und sie in Wort und That zu allem bringen können, und da ich hier nur einen Phaidros und Agathon vor mir habe, einen Eryximachos und Pausanias, Aristodemos und Aristophanes, und was soll ich den Sokrates selbst erst nennen und die andern alle, denn ihr seid alle behaftet mit dieser Wuth und Schwärmerei der Philosophie: so sollt ihr es auch alle hören; denn ihr werdet Nachsicht haben mit dem was ich damals that und jezt erzähle. Die Diener aber und wer sonst ungeweiht und ungewandt ist, mögen sich den grössten Riegel vor die Ohren schieben. Als nämlich, ihr Männer, das Licht nun ausgelöscht war und die Diener hinausgegangen, dachte ich, nun dürfte ich nicht länger Umschweife mit ihm machen, sondern gerade heraussagen wie ich es meinte. Ich stiess ihn also an und sagte, Sokrates schläfst du? — Nicht recht, sagte er. — Weisst du wol was ich gesonnen bin? — Was doch? sprach er. — Du dünkst mich, sagte ich, der einzige unter meinen Liebhabern zu sein, der es werth ist, und mir scheint als trügst du Bedenken mit mir davon zu reden. Ich aber, wie ich gesinnt bin, würde es für ganz unvernünftig halten, wenn ich dir nicht auch hierin gefällig sein wollte, und in allem was du irgend sonst von dem meinigen oder von meinen Freunden brauchst. Denn

mir ist ja nichts wichtiger, als dass ich so trefflich werde als nur möglich, und hiezu, glaube ich, kann Niemand mir mehr beförderlich sein als du. Also würde ich einem solchen Manne dies nicht zu gewähren mich weit mehr vor den Vernünftigen schämen, als es zu gewähren vor dem grossen Haufen der Unvernünftigen. — Als er dies gehört, sagte er ganz spöttisch und recht wie er pflegt, O guter Alkibiades du scheinst warlich gar nicht dumm zu sein, wenn das wahr ist was du von mir sagst, und es eine Eigenschaft in mir giebt durch welche du besser werden könntest, und dann eine gar wunderbare Schönheit an mir erblikktest die deine Wolgestalt um gar vieles übertrifft. Wenn du also dieses sehend in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst: so gedenkst du ja mich nicht wenig zu übervortheilen und suchst für den blossen Schein derselben das wahre Wesen der Schönheit zu gewinnen, und denkst in Wahrheit Gold für Kupfer einzutauschen. Aber du Guter, überlege es nur besser, ob du dich nicht irrst und eigentlich nichts an mir ist. Das Auge des Geistes fängt erst an scharf zu sehen, wenn das leibliche von 219
seiner Schärfe schon verlieren will, und davon bist du noch weit entfernt. — Darauf sagte ich, Von meiner Seite steht es so und ich habe nichts anders gesagt als ich es meine. Du aber überlege es nun selbst, wie du es für dich und mich am besten findest. — Ja, sagte er, das war wol gesprochen, und wir wollen von nun an immer nach reiflicher Ueberlegung dasjenige thun, was hierin und in allem andern uns beiden das beste scheint. — Nach dieser Rede und Antwort nun, und nachdem ich meine Pfeile so zu sagen abgeschossen, glaubte ich ihn doch getroffen zu haben, und ich stand auf, ohne dass ich ihn weiter zum Worte kommen liess, warf dieses mein Kleid über, denn es war Winter, und legte mich unter seinen Mantel, indem ich mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfasste, und so lag ich die ganze Nacht. Und auch das, Sokrates, wirst du nicht sagen können, dass ich lüge. Und ohnerachtet ich dies alles gethan, siegte er so sehr und verachtete und verlachte meine Schönheit und trieb Uebermuth, wiewol ich doch glaubte es wäre etwas damit, ihr Richter — denn Richter seid ihr über des Sokrates Hochmuth — wisst es nur, bei Göttern und Göttinnen, dass nachdem ich so mit dem Sokrates geschlafen hatte, ich aufstand, ohne etwas weiteres, als wenn ich bei einem Vater oder älteren Bruder gelegen hätte. Hierauf also wie meint ihr dass mir zu Muthe gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des

Mannes Natur und Besonnenheit und Tapferkeit mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen, wie ich nie zu finden geglaubt an Weisheit und Beharrlichkeit, so dass ich weder wusste wie ich ihm zürnen sollte und mich seinem Umgang entziehen, noch auch wie ich ihn gewinnen könnte Rath wusste. Denn das wusste ich wol, dass er durch Gold noch viel weniger irgendwo verwundbar wäre als Aias durch Eisen, womit ich aber geglaubt hatte dass er allein könne gefangen werden, dadurch war er mir doch auch entwischt. Rathlos also blieb ich, und in der Gewalt des Menschen, wie nie Einer in eines Andern seiner gewesen ist. Dies nun war alles früher geschehen, hernach aber machten wir den Feldzug nach Potidaia zusammen, und waren dort Tischgenossen. Da nun übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern alle insgesammt. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren und wie es im Felde wol geht hungern mussten:
220 so war das nichts gegen ihn wie es die Andern aushielten. Und auch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu geniessen auch übrigens zumal aber im Trinken, wiewol er es immer nicht wollte; wenn er einmal gezwungen wurde, übertraf er alle, und, was das wunderbarste ist, niemals hat irgend Jemand den Sokrates trunken gesehen. Hievon nun dünkt mich wird sich auch jezt gleich der Beweis finden. Im Ertragen der Witterung aber, die Winter sind aber dort furchtbar, trieb er es bewundernswürdig weit, auch sonst immer besonders aber einmal, als der Frost so heftig war als man sich nur denken kann, und die Andern entweder gar nicht hinausgingen, oder wer es etwa that wunderwieviel Anzug und Schuhe unterband und die Füsse einhüllte in Filz und Pelz, da ging dieser hinaus in eben solcher Kleidung wie er sie immer zu tragen pflegt, und ging unbeschuht weit leichter über das Eis hin als die Anderen in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an als verachtete er sie. Das wäre nun dieses. Doch wie er jenes vollbracht und bestand, der gewaltige Krieger, auch damals noch beim Heere, das lohnt wol der Mühe zu hören. Es war ihm etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von statten ging, liess er nicht nach, sondern blieb immer forschend stehen. Nun wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten verwundert Einer dem Andern, dass Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeiset hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdekken hinaus, theils um im Kühlen zu schlafen, theils

um auf ihn Acht zu geben, ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann verrichtete er noch sein Gebet an die Sonne, und ging fort. Wollt ihr ihn auch in der Schlacht sehen; denn es ist billig ihm das auch nachzurühmen. Als nämlich das Gefecht vorfiel, bei welchem mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte, und so meine Waffen und mich selbst glükklich mit durchbrachte. Auch drang ich damals darauf, Sokrates, dass die Heerführer dir den Preis ertheilen sollten, was du auch weder tadeln wirst, noch sagen dass ich es lüge; allein wie die Heerführer auf meine Vornehmheit Rükksicht nahmen und mir ihn geben wollten, so warst du noch eifriger darauf als die Heerführer, dass ich ihn erhalten sollte und nicht du selbst. Besonders noch, ihr Männer, war es sehr viel werth den Sokrates zu sehen als sich das Heer von Delion fliehend zurükkzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber in schwerer Rüstung zu Fuss. Er zog sich also zurükk erst als das Volk schon 221
ganz zerstreut war, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie, und rede ihnen sogleich zu gutes Muthes zu sein und sagte dass ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidaia, denn ich selbst war weniger in Furcht weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches an Fassung übertraf, und dann schien er mir nach deinem Ausdrukk Aristophanes auch dort einherzugehn stolzierend und stier seitwärts hin werfend die Augen, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden; und Jeder musste es sehen schon ganz von ferne, dass wenn Einer diesen Mann berührte, er sich aufs kräftigste vertheidigen würde. Darum kamen sie auch unverlezt davon er und der Andere. Denn fast werden die welche sich so zeigen im Kriege gar nicht angetastet, sondern man verfolgt nur die welche in voller Hast fliehen. Und viel anderes und bewundernswürdiges könnte man gewiss noch vom Sokrates rühmen. Allein in andern Bestrebungen kann man wol leicht auch von anderen dasselbe sagen; wie aber er durchaus keinem Menschen ähnlich ist weder von alten noch von jezigen, das ist ganz bewunderungswerth. Denn wie Achilleus war, so könnte man wol auch den Brasidas und Andere darstellen, und wie Perikles so den Nestor und Antenor, und so giebt es noch Andere, und auf ähnliche Art könnte man Vergleichungen für Andere finden; wie aber dieser Mensch in seiner Wunderlichkeit ist, er selbst und seine

Reden, so würde Einer auch von fern nichts ähnliches finden, weder bei den jezigen noch bei den Alten, wenn ihn nicht Jemand, wie ich eben thue, mit keinem Menschen vergleichen will, sondern mit den Silenen und Satyrn ihn und seine Reden. Und dies habe ich gleich zuerst noch übergangen, dass auch seine Reden jenen aufzuschliessenden Silenen äusserst ähnlich sind. Denn wenn Einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äusserlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheint immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so dass jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten muss. Wenn sie aber Einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt: so wird er zuerst finden, dass diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann dass sie ganz
222 göttlich sind und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten, und auf das meiste von dem oder vielmehr auf alles abzwekken, was dem der gut und edel werden will zu untersuchen gebührt. Dies ist es ihr Männer, was ich am Sokrates lobe, und wiederum auch was ich tadle, habe ich mit eingemischt und euch gesagt wie er mich gekränkt hat. Und nicht nur mir hat er solches angethan, sondern auch dem Charmides dem Sohn des Glaukon und dem Euthydemos dem Sohn des Diokles, und gar vielen Andern die er hintergeht als wäre er ihr Liebhaber und dann vielmehr sich zum Liebling aufwirft statt Liebhaber. Was ich auch dir vornehmlich sage Agathon, damit du dich nicht von ihm hintergehn lassest sondern durch unsern Schaden klug gemacht dich hütest, und nicht erst nach dem Sprüchwort wie ein Kind durch Schaden klug werdest.

Nachdem Alkibiades also geredet, sei ein Gelächter entstanden über seine Offenherzigkeit, weil er noch schien verliebt zu sein in den Sokrates. Sokrates aber habe gesagt, Nüchtern scheinst du mir noch ganz zu sein Alkibiades, sonst würdest du dich nicht so fein im Kreise herumdrehen können, und das weswegen du dies alles vorgebracht hast zu verbergen suchen, indem du es nur so wie beiläufig ans Ende hinstellst, als ob du nicht alles nur deshalb vorgebracht hättest um mich und den Agathon zu entzweien, weil du meinst ich dürfe nur dich lieben und keinen Andern, und Agathon nur von dir geliebt werden und auch nicht von einem Andern sonst. Allein du hast dich damit doch nicht verstekkt, sondern dieses dein silenisches und satyrisches Schauspiel ist gar

wol verstanden worden. Also lieber Agathon, lass ihn nichts dabei gewinnen, sondern gieb Acht, dass Niemand mich und dich entzweien könne. — Darauf habe Agathon gesagt, Du magst wol Recht haben Sokrates. Ich vermuthe aber auch, er hat sich nur deshalb zwischen dich und mich gelegt um uns von einander zu trennen. Er soll also auch davon nichts haben, sondern ich will zu dir kommen und mich dort niederlegen. — Freilich, habe Sokrates gesagt, komm nur und lege dich hier unterhalb von mir. — O Zeus, habe Alkibiades gesagt, Was widerfährt mir schon wieder von dem Menschen? er denkt dass er mir überall überlegen sein muss. Aber wenn es denn nicht anders geht, du Wundervoller, so lass doch wenigstens den Agathon zwischen uns liegen. — Das geht ja unmöglich, habe Sokrates gesagt, denn du hast mich gelobt und ich muss nun weiter den rechter Hand loben. Wenn nun Agathon unterhalb von dir sizt: so soll er doch wol mich nicht von neuem loben, ehe er vielmehr von mir ist gelobt worden. Lass also gut sein, und beneide es dem Jünglinge nicht von mir gelobt zu werden; denn ich habe auch gewaltige Lust ihn recht 223
zu preisen. — Juchhe, Alkibiades, habe Agathon gesagt, nun kann ich ja auf keine Weise hier bleiben, sondern muss vor allen Dingen den Plaz wechseln um von dem Sokrates gelobt zu werden. — Das sind eben die alten Sachen! habe Alkibiades gesagt, wenn Sokrates dabei ist kann kein Anderer etwas von einem Schönen haben. Auch jezt was für eine leichte und wahrscheinliche Ausrede hat er nun wieder gefunden, dass dieser nur neben ihm sizen muss!

Agathon also sei aufgestanden, um sich neben den Sokrates zu sezen. Plözlich aber sei eine grosse Menge Herumziehender an die Thür gekommen, und weil sie sie offen gefunden, indem Einer hinausgegangen ihnen entgegen, wären sie eingedrungen und hätten sich niedergelassen. Alles sei nun voll Lärm geworden, und ohne alle Ordnung sei man genöthiget worden, gewaltig viel Wein zu trinken. Eryximachos, Phaidros und einige Andere, sagte Aristodemos, wären fort gegangen, seiner aber habe sich der Schlaf bemächtiget, und er habe viel geschlafen, wie denn die Nächte damals lang waren. Gegen Morgen aber sei er aufgewacht als die Hähne schon krähten, und habe gesehen, dass die Andern theils schliefen theils fortgegangen wären, nur Agathon, Aristophanes und Sokrates hätten allein noch gewacht und aus einem grossen Becher rechts herum getrunken, und Sokrates habe mit ihnen Gespräch geführt. Des übrigen nun, sagte Aristodemos, erinnere er sich

nicht mehr von den Reden, denn er wäre nicht von Anfang an dabei gewesen und sei auch dazwischen wieder eingeschlummert, die Hauptsache aber wäre gewesen, dass Sokrates sie nöthigen wollte einzugestehen, es gehöre für einen und denselben Komödien und Tragödien dichten zu können, und der künstlerische Tragödiendichter sei auch der Komödiendichter. Dies wäre ihnen abgenöthiget worden, sie wären aber nicht recht gefolgt und schläfrig geworden. Und zuerst wäre Aristophanes eingeschlafen, und als es schon Tag geworden auch Agathon. Sokrates nun, nachdem er diese in den Schlaf gebracht, wäre aufgestanden und weggegangen, und er wie gewöhnlich ihm gefolgt. So sei er ins Lykaion gegangen, und habe sich nach dem Bade wie sonst den ganzen Tag dort aufgehalten, und erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben.

ANMERKUNGEN.

ZUM KRATYLOS.

Der philologische Leser wird im allgemeinen auch hier auf den Bekkerschen Text verwiesen und Rechenschaft vom Text wird hier nur über diejenigen Stellen gegeben werden, wo ich etwa von Bekker abweichen zu müssen geglaubt habe.

S. 18. Z. 11. **gar nicht wie vom Hermes abstammend.** Für den unhellenischen Leser habe ich dies hineinsezen zu müssen geglaubt.

Ebend. Z. 23. **andre Namen geben.** Der sehr müssige Zusaz hinter *μετατιθέμεθα*, den auch Bekker in Klammern eingeschlossen hat, scheint nur aus einer zwiefachen Recension des unmittelbar vorhergehenden entstanden zu sein; wenigstens habe ich sehr gern die Befugniss ihn wegzulassen wahrgenommen, welche sich aus dem Schwanken der Handschriften ergiebt.

S. 20. Z. 18. **glaube ich gar nicht.** Der Leser merke doch auf das von hier an durch die nächsten Säze gewiss nicht absichtslos wol aber für uns unerklärbar gehäufte *πάνυ*, welches grade so lange immer wiederkommt als auf den Protagoras Bezug genommen wird.

Ebend. Z. 29. **Können nun wol.** Hiebei hatte Sokrates im Theaitetos S. 162. dem Protagoras einen Ausweg eröffnet von dem vernünftigen auf das gute. Er wiederholt hier dasselbe, damit niemand zweifelhaft bleibe über Platons Meinung, dass nämlich wirklich nach der Lehre vom Fluss aller Dinge keine Vernunft und Unvernunft sein könne.

S. 21. Z. 35. **Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?** Dies erinnert an Euthydemos S. 291. 292. und der Saz ist sowol hier dem Platon ernsthaft gemeint, als er auch dort dasjenige ist, was man nur recht fest halten muss, um aus den Windungen des Sophisten herauszufinden. Nur dem sehr Oberflächlichen kann es wunderlich scheinen, dass das Erkannt und Ausgesprochen werden wenigstens eben so sehr sich auf die Dinge beziehen soll als das Geschnitten und Gebrannt werden.

S. 22. Z. 5. **denn durch Benennung.** Man muss nur *ὄνομα* hier nicht in dem engeren Sinne vom Hauptwort entgegengesezt dem Zeitwort *ῥῆμα* verstehen. Denn auch die Handlungen sind hier Dinge oder Gegenstände und also auch die Zeitwörter Namen; in diesem Sinne also wird durch Benennung des Subjects und Prädicats jeder Saz ausgesprochen.

S. 22. Z. 41. u. S. 23. Z. 1. **Nicht dass wir den Einschlag.** Nämlich wenn der Einschlag vermittelst des Schiffes durchgezogen und die bei-

den Hälften der Kette eben verschränkt sind, ist scheinbar alles lose in einander gewirrt; erst durch das Anschlagen mit der Lade kommt alles wieder in Ordnung und wird gesondert.

S. 24. Z. 1. der Gebrauch und die eingeführte Ordnung. Wenn ich ehedem hier statt ὁ νόμος aus dem Wolffenbüttelschen Codex Gudianus ὁ ὀνοματοθέτης lesen wollte so nehme ich dies jezt völlig zurükk. Nicht sowol weil keine der von Bekker verglichenen Handschriften diese Lesart hier nachweiset; sondern wenn auch noch so viele das Wort an dieser Stelle beschüzten, würde ich doch nicht glauben, dass Platon es hier geschrieben habe. Denn um die Antwort auf die Frage wessen Werk das Wort sei zu erleichtern, fragt Sokrates hier nach dem Ueberlieferer offenbar also als nach einem von dem Verfertiger verschiedenen. Verfertiger aber müsste doch der ὀνοματοθέτης sein, also kann er hier nicht stehen. Hat aber die Lesart hier nicht ihren Ursprung, und weiset νόμος als Ueberlieferer zurükk auf νομοθέτης als Verfertiger: so wird wol auch ὀνοματοθέτης nirgends richtig sein, wiewol an mehreren Stellen viele Bekkersche Handschriften es nachweisen. Nämlich von zwei Seiten sprechen Gründe dagegen. Den Abschreibern von der einen Seite musste in dieser Erörterung ὄνομα immer vorschweben, und das verdorbene ὀνομαθέτης legt ein ziemlich deutliches Zeugniss ab für sich selbst und das richtigere ὀνοματοθέτης dass beide nur aus ὁ νομοθέτης umgebildet sind. Für den Platon auf der andern Seite war es natürlich, wenn nun einmal dem νομοθέτης das Wortbilden zukam, diese einzelne Function desselben nicht durch ein jenem ganz gleich gebildetes Wort zu bezeichnen wie denn auch ὀνοματουργός, ὀνομάτων θέτης, ὀνόματα ποιεῖν und andere Ausdrükke vorkommen. — Auch das möchte ich nur in einem gewissen Sinne noch gelten lassen, dass diese Zurükkführung der Wortbildung und Bestimmung auf den Gesezgeber als einen Einzelnen uns die monarchische Neigung des Platon, alles gute und schöne in eine königliche Kunst zusammenzudrängen, auf ihrem höchsten Gipfel darstelle. Denn von der Masse geht doch immer nur das Verderben der Sprache und ihrer einzelnen Elemente aus: alle Reinigung aber, genauere Bestimmung und Veredlung von den künstlerischen Bestrebungen Einzelner als solcher, welche dann auf diesem Gebiet allerdings gesezgebend wirken; und so nur hat es Platon gemeint. — Indem ich nun mit dem Bekkerschen Text überall den νομοθέτης herstelle, habe ich weil uns bei dem Ausdrukk Gesez der νόμος ἄγραφος gar nicht einfällt noch an einigen Stellen kleine Erinnerungen hieran eingeschoben wie auch hier νόμας umschrieben ist.

S. 25. Z. 34. Wer ist es nun. Die grosse Uebereinstimmung der Handschriften hat mich auch hier genöthigt die frühere Aenderung zu unterdrükken. Es ist auch wol eine leicht zu rechtfertigende Abwechslung, dass hier zwei Fragen in deren zweiter zugleich ein Fortschritt liegt verbunden werden und die lezte eher beantwortet wird als die erste.

S. 27. Z. 16. vom Protagoras gelernt hat. Man hätte vielleicht eher erwartet den Prodikos hier erwähnt zu finden. Es schikkt sich aber gar wol hieher die schon im Phaidros Ueb. S. 101. 102. angeführte ὀρθοέπεια des Protagoras; zumal nach der Erklärung des Scholiasten (man sehe dort die Anm.), denn hiebei kam es zunächst darauf an, für ein gedachtes den

richtigsten und eigentlichsten Ausdrukk zu finden. Wollte aber Jemand bemerken, diese ganze Anspielung sei hier etwas frostig, so möchte wenig darauf zu sagen sein.

Ebend. Z. 37. Xanthos etc. Ilias XX, 74. nach Voss.

S. 28. Z. 2. wegen jenes Vogels. Ilias XIV, 291.

Ebend. Z. 5. Batieia. Ilias II, 813.

Ebend. Z. 27. sei von den Troern. Die Stelle, auf welche Platon sich bestimmt bezieht, ist Ilias XXII, 505—507.

Denn viel duldet er künftig beraubt des liebenden Vaters
Unser Astyanax, wie Troja's Männer ihn nennen:
Denn du allein beschirmtest die Thor'- und die thürmenden Mauern.

Der Gegensaz zwischen Männern und Frauen als Urhebern der beiden Namen ist um so mehr scherzhaft herbeigesucht, da hier Hektors Wittwe vor Troja's Frauen klagt. Daher mag es leicht kein blosses Vergessen sein, dass Sokrates einer andern Stelle nicht erwähnt, Ilias VI, 402. 403.

Hektor nannte den Sohn Skamandrios, aber die andern
Nannten Astyanax ihn, denn allein schirmt Ilias Hector.

aus welcher er ja vielmehr sollte geschlossen haben, Skamandrios sei der rechte Name, weil ja doch der Vater hier musste der rechte Namengeber sein. Auch will er wol nur, wenn irgend etwas hier ernsthaft ist, dieses schon hier andeuten, dass eine solche Richtigkeit der Eigennamen nicht statt finden kann, weil Jeder für Jeden eine eigne Ursache finden würde zu einem eignen Namen.

Ebend. Z. 39. Denn er allein etc. So ist auch in Sokrates Anführung hier der obige Vers verändert.

S. 29. Z. 26. 27. nicht eines Menschen Abkömmling. Hier weiss ich in der That mit dem Bekkerschen Text nichts zu machen wenn man nicht fast unerträgliche Ellipsen annehmen will, sondern ich halte mich ruhig an das ἄλλο δὲ. Das erste μόσχον aber habe ich wieder eingeführt.

S. 30. Z. 2. die bekannten Selbstlauter. Buchstäblich so, „nicht unmittelbar sie selbst, bis auf vier ε und η, ο und ω." Nämlich das ψιλὸν und das μικρὸν und μέγα werden als eigene Beisäze angesehn, nicht als mit dem Laute selbst zu einem Worte seinen Namen bildend. Im Deutschen muss man sich freilich unter den „übrigen Selbstlautern" nur das y und das ä, ö und ü nach der alten Benennungsweise denken. — Im folgenden ist nur Zeta an die Stelle des Beta gesezt.

S. 31. Z. 31. Beweis seiner. Fast unbegreiflich ist die Uebereinstimmung der Handschriften zu einem sinnlosen und auch grammatisch nicht haltbaren Text wie ihn Bekker gegeben. Das kürzeste schien mir ohne weiteres nach dem Text des Stephanus zu übersezen wiewol es nicht unmöglich wäre mit geringeren Veränderungen denselbigen Sinn darzustellen. Wo aber doch nur gerathen werden muss, lohnt dies der Mühe nicht.

Ebend. Z. 35. Ermordung des Chrysippos. Diesen des Pelops Sohn aus erster Ehe liess seine Stiefmutter Hippodameia durch ihre Söhne Atreus und Thyestes umbringen. Was hernach zwischen diesen Brüdern selbst vorgefallen, ist zu bekannt um es zu erzählen. — Zu dem Wortspiel gehörte wol nicht nur ἀτηρὰ sondern auch ἀρετή; die Uebersezung aber hat dies und das folgende mehr ins Deutsche gespielt, und warum soll nicht,

wo es so getrieben wird, das Spiel auch aus einer Sprache in die andere gehn?

S. 32. Z. 6. wegen Ermordung des Myrtilos. Diesen soll während der Reise, nachdem sie den Pelops listigerweise entfernt, Hippodameia überredet haben der Liebe mit ihr zu pflegen: als er es aber verweigert ihn bei dem zurükkkehrenden Gebieter desselben Gelüstes beschuldiget haben, worauf er von diesem in das nahe Meer gestürzt worden. Sophokles rechnet von hier an, als wäre alles folgende Strafe, das Unglükk des Hauses Electr. v. 508., welche Stelle offenbar auf Romulus angewendet Horatius nachgeahmt hat Epod. 7. 17—20.

Ebend. Z. 18 u. 19. jenes Schweben, Talanteia. So lehrt Spalding zu lesen statt ταντάλεια, und auch eine Bekkersche Handschrift liest so. Offenbar wäre auch ταντάλεια fast zu nahe, und liess kaum noch das Spiel mit ταλάντατος zu.

Ebend. Z. 37. frevelhaft. Entweder dass Zeus überall ein Sohn sein soll, der ja die Ursache des Lebens ist nach der Erklärung, oder weil Kronos überhin gehört sich dem χρόνος nähert, oder wegen des attischen κρόνος einfältig. — Weiter unten steht οὐρανία, nicht etwa als Name sondern als Beiwort zu ἐς τὸ ἄνω ὄψις, aus welchem Beiwort erst Οὐρανὸς abgeleitet wird.

S. 34. Z. 33. Von diesem nun sagt er. Hesiods Werke von Voss, Hauslehren v. 120—122.

S. 35. Z. 8. Und dies dünkt mich. Buchstäblich so „Und dies, „dünkt mich, will er vorzüglich sagen mit den Dämonen, weil sie vernünf- „tig und δαήμονες waren, nennt er sie δαίμονας. Ja in unserer älteren „Sprache findet sich das Wort eben so. (worüber Heindorf nachzusehen) „Da- „her - - - ein Dämon wird von jenem Namen der Vernunft genannt. Eben „das nun nehme auch ich an, dass jeder δαήμων der also auch gut ist, ein „δαιμόνιος ist u. s. w." — Die Hauptsache bei diesem etymologischen Spiel ist offenbar die Verbindung in welcher es steht mit dem unter σῶμα und ᾅδης, und diese Beziehung nicht zu verlieren, darauf musste sich die Nachbildung einschränken.

Ebend. Z. 26. nach der alten attischen Mundart. Dies altattische ist hier ohne Zweifel das nicht unterscheiden des ε und η; und das wenige abweichen ist die Verwechselung des Hauches. Offenbar also ist die altattische Ableitung die von Eros. Wie ist aber zu verstehen dass weiter unten gesagt wird die Heroen wären in der attischen Mundart Redner, wobei die andere Ableitung von ἱερεια zum Grunde liegt? Man müsste schon bedeutend auch in den ganz sichern Stellen des Textes ändern, um diesen Uebelstand zu beseitigen. Oder wollen wir glauben Platon habe eben hier das neuattische dem alten entgegensezend sagen wollen das alte Athen habe noch die aus göttlicher Liebe entstandenen Helden gekannt, das neue aber kenne keine anderen als Redner und Sophisten? Diese Undeutlichkeit auf der einen Seite und der Nachdruck auf der andern der auf die lezte Ableitung unverkennbar gelegt wird, machten es rathsam für diese etwas ähnliches im Deutschen zu erzwingen. Buchstäblich nun lautet das lezte Spiel so. „Also entweder will der Name dieses von den Heroen sagen, oder dass sie Weise waren und gewaltige Redner und dialektische Männer,

„tüchtig im Fragen; denn *εἴρειν* heisst reden". — Das *ἐρωτᾶν* ist wol gewiss nur um des *ω* willen dazwischen gelegt. - - „Wie wir nun eben sagten in der attischen Mundart werden die Heroen zu Rednern und Ausfragern" u. s. w.

S. 36. Z. 10. Wie zum Beispiel. Buchstäblich „*Διΐ φίλος*, damit „uns - - - - - Sazes werfen wir das eine *ι* heraus, und sprechen die mitt„lere Silbe anstatt dass sie scharf war stumpf aus" (so dass *Δίφιλος* entsteht. — In dem folgenden muss man allerdings wie auch Bekker nach Buttmann gethan *ὀξύτερα* einsezen nach *βαρύτερα*. Denn das Geben und Nehmen des Tons stellt er dem Geben und Nehmen der Buchstaben gegenüber. Uebrigens ist die hier angeführte Methode freilich etwas zu leise für die Art, wie die deutsche Nachbildung mit dem Worte Mensch umgeht, aber für den *ἄνθρωπος* geschieht wahrlich auch mehr als für den *Δίφιλος* zu geschehen braucht.

Ebend. Z. 19. dadurch dass man Anfang und Ende. Buchstäblich so: „dadurch dass man ein *α* herausgeworfen und das Ende abgestumpft „hat." — Und gleich darauf „Sokr. Dieser Name *ἄνθρωπος* bedeutet, dass „- - sobald er gesehen hat, das ist aber das *ὄπωπε* auch anschaut *ἀνα-* „*θρεῖ* und das verbindet was er gesehen hat." Daher wird unter allen Thieren der Mensch allein mit Recht *ἄνθρωπος* genannt als ein *ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε*.

S. 37. Z. 3. dieses dabei gedacht. Genauer „Dass diese, wenn „sie sich bei dem Leibe befindet, die Ursache ist, dass er lebt, indem „sie ihm das Vermögen des Athmens *ἀναπνεῖν* verleiht und ihn erfrischt „*ἀναψύχει*. Sobald aber dieses erfrischende u. s. w." — Der zweiten Erklärung konnte das Deutsche ziemlich treu bleiben; die *δύναμις ἣ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει* wird *φυσέχη* genannt und daraus *ψηχὴ* gemacht.

Ebend. Z. 27. Ganz lächerlich. Wenn man es nämlich auf die Kälte zurükkführt, da dem Leben offenbar Wärme zukommt. In dem unmittelbar folgenden entscheidet gegen die von Heusde vorgeschlagene Anordnung der Personen die hinter dem *Ναὶ* so ganz abgebrochen eintretende Erklärung; sonst wäre sie wol vorzüglicher.

Ebend. Z. 33. die Körper wären die Gräber. Theils der Nachbildung wegen, aber auch wenn sich auch hier eine andere dargeboten hätte, schon wegen der Gleichförmigkeit mit Gorgias Ed. Steph. 493. a. Uebers. S. 75. war Körper nothwendig statt Leib, so sehr auch lezteres in dieser Zusammenstellung das gewöhnlichere ist und das richtigere. Für die beiden ersten Ableitungen hat die Ursprache den Vorzug, nur die eine Abänderung *σῆμα* statt *σῶμα* zu gebrauchen, und bei der lezten *σῶμα* von *σώζειν* abgeleitet ganz unverändert zu lassen. Daher es buchstäblich am Schlusse so heisst „und darum sei nun dieser für die Seele genau wie er heisst bis „sie ihre Schuld gebüsst hat, ihr Rettungsmittel *σῶμα*, und man darf nicht „einmal einen Buchstaben ändern." — Bemerken muss man wie vorher die Seele als den Leib belebend, hier aber der Leib als die Seele noch vom Untergange errettend erklärt wird.

S. 39. Z. 12. Osia genannt wurde. Wie aber gar keine Verbindung zwischen *ὠσία* und *ἑστία* gemacht wird, als sei eines schon das andere, das ist fast wunderbar. Ein augenscheinlicher Beweis aber wie leicht

Platon das etymologische nimmt, ist wol auch dies, dass er um das ionische Philosophem zu finden eine offenbar dorische Glosse annimmt; so wie dass er vorher wo er gewiss die eleatische Ansicht im Sinne hat die Verwandtschaft von Ἑστία und ἑστάναι ganz vernachlässigt, eben so wie bei dem μετέχει die nachher so häufig gebrauchte Formel, wonach Ἑστία das sein würde, was das gehende zum Stehn bringt. Es lag ihm aber daran hier nur das hervortreten zu lassen, wobei die Sprache zu ionisiren scheint.

Ebend. Z. 35. beiden ihre Namen von Flüssen. Ῥέα hängt leicht mit ῥεῖν zusammen, und bei Κρόνος hat Buttmann wol Recht, dass er an Κρουνός mag gedacht haben. Wie aber Sokrates hier, nun ihm der Schwarm ionischer Weisheit gekommen ist, die obige Ableitung von κόρος und νοῦς verlässt, sieht Jeder.

Ebend. Z. 36. Homeros. Der angeführte homerische Vers ist Ilias XIV, 102.

Dass ich den Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter.

Ueber Hesiodos drükkt sich Sokrates selbst so zweideutig aus, dass wir uns nicht wundern dürfen eine solche Stelle nicht zu finden. Die Orphische aber mag wol der Anfang sein des Hymnos auf den Okeanos:

Ὠκεανὸν καλέω, πατέῤ ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα
Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν, θνητῶν τ' ἀνθρώπων.
Dich Okeanos feir' ich, den unvergänglichen Vater,
Dich unsterblicher Götter und sterblicher Menschheit Ursprung.

S. 40. Z. 24. der Erschütternde, ὁ σείων. Die Freiheit den Artikel mit in den Namen zu ziehn werden wir noch öfter finden, ohne dass etwas besonderes darüber gesagt würde.

S. 41. Z. 37. wenn er sie auf die Art binde. Des Kronos Bande können wol nur die sein mit denen er selbst gebunden ist vom Zeus, und zwar so dass er nicht im Stande ist Andere zu binden wie es doch zu heissen scheint.

S. 42. Z. 1. alles schöne weiss. ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, wovon in dem Worte das α dasselbe bedeuten soll, was er hernach bei Apollon anführt. — Uebrigens ist hier nicht zu übersehen, dass am Hades das bindende das wesentliche ist und als ein gutes gesezt wird, also zum Dorischen sich hinüber neigt, die Persephone hingegen nach der ionischen Weisheit weise ist und nun die Ehe zwischen beiden gelobt wird.

Ebend. Z. 11. die Luft ἀὴρ Hera genannt. Vielleicht dachte Platon an die bekannten oft angeführten Empedokleischen Verse

Ζεὺς αἰθὴρ Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρουνῶμα βρότειον.

Ebend. Z. 17. die Persephone betrachten. Wegen des darin enthaltenen φόνος, Mord; so auch mit Apollon wegen ἀπόλλυμι ich verderbe.

S. 43. Z. 15. nennt man diesen Gott Aplos. Auch in der Ursprache muss man Ἀπλὸν lesen, nicht Ἁπλόν. Denn was dabei faktisches zum Grunde liegt kann nur ein fehlerhaftes durch falsche Betonung entstandenes Verkürzen der mittleren Silbe sein; woher aber der scharfe Hauch sollte gekommen sein lässt sich nicht begreifen. Dass aber Platon bei seinen etymologischen Spielen sich erlaubt auf ihn ob er scharf oder stumpf sei gar keine Rükksicht zu nehmen, das wissen wir schon.

Ebend. Z. 41. weil sie sich willig beweiset. Nämlich nicht von dem Worte, welches er selbst anführt ἐθελήμων abgeleitet, denn θ und τ scheint Platon doch nicht verwechseln zu können, sondern wie Heindorf ganz richtig bemerkt, von dem dorischen λῇ sie will. — Den Untergang der Niobe will Sokrates der Göttin eben nicht anrechnen.

S. 44. Z. 21. dem Hesiodos. Theogonie 195 folg.

Doch Aphrodite
Nennen sie Götter sowol als Menschen; weil sie aus Meerschaum
Aufwuchs.

S. 45. Z. 38. dass du erkennest. Nach Homeros Ilias V, 221.

Dass du erkennest
Wie doch troische Rosse geübt sind.

S. 46. Z. 14. Auch die Iris. Obgleich keine von allen Bekkerschen Handschriften auch nur die leiseste Bestätigung gebracht hat für Heindorfs Vermuthung dass dies von der Iris nicht Platons Hand sei: so bestätigt doch Bekker selbst den Verdacht durch Einklammerung. Da Hermogenes in Bezug auf sich selbst nach dem Hermes gefragt hatte: so ist der ohnedies sehr dürftige Zusaz schlecht an seiner Stelle, oder wenigstens müsste Hermogenes ihn auch in seiner Antwort mit einem scherzenden Worte berührt haben. — Uebrigens werden wir ausdrükklich daran erinnert dass auch die Heroen von εἴρειν abgeleitet wurden. Beim Pan aber übersehe man nicht die Beziehung auf den λόγος ἀληθής und ψευδής, und gedenke dabei an Platons Widerwillen gegen die mimische Poesie und die historischen Mythen.

S. 47. Z. 9. Diese nun könnte so heissen. Hier musste die Uebersezung weiter abweichen; wörtlich hätte sie so gelautet. „Dies dünkt „mich wird sich besser zeigen, wenn wir uns des dorischen Wortes bedie„nen, die Dorier nämlich nennen ihn Ἅλιος, und so könnte er heissen, weil „er wenn er aufgegangen ist die Menschen zu einander sammelt, ἁλίζει, „auch deshalb weil er sich in seinem Lauf immer um die Erde wälzt, ἀεὶ „εἱλῶν, auch weil er, was aus der Erde hervorwächst in seinem Umlauf „mit Farben schmükkt, und dieses bunt machen heisst auch αἰολεῖν.

Ebend. Z. 22. hell und glänzend. Auch hier sehe der Leser, wie weit sich die Nachbildung von dem Urbilde entfernt hat, nachdem er schon oben an die Stelle des Mondes Σελήνη gesezt hat. „Licht und Glanz (σέλας) ist doch dasselbe? „*Hermogenes.* Ja. *Sokrates.* Und neu und alt (νέον und „ἔνον) ist dieses immer am Monde, wenn die Anaxagoreer Recht haben. „Denn indem sich die Sonne im Kreise um ihn herum bewegt, wirft sie „immer ein neues Licht darauf, das alte aber ist das des vorigen Monates. „*Hermogenes.* So ist es. *Sokrates.* Und Viele nennen doch den Mond „σελαναία? *Hermogenes.* Ja. *Sokrates.* Weil er nun immer alten und „neuen Glanz oder Licht hat, kann er mit Recht vorzüglich σελαενονεοάεια „heissen, und gut zusammengeklappt heisst das σελαναία." Die auseinandergezogenste Vollständigkeit der Ableitung ist hier gewiss beabsichtigt, und daher Bekker auch mit Recht bei der längsten Form geblieben ohnerachtet auch σελαεννεοάεια schon recht hübsch ist.

Ebend. Z. 34. Der Monat. Mehr freilich fällt es im Deutschen auf als im Hellenischen von Monat eine andere Ableitung hören zu müssen als

von Mond. Genau lautet die Stelle so: „Der Monat, μεὶς, könnte von dem „Vermindert werden μειοῦσθαι mit Recht μείης heissen, und die Sterne, „ἄστρα, scheinen von dem Bliz oder Schimmer, ἀστραπή, ihren Namen zu „haben; dieser aber weil er macht dass man die Augen umwendet, ὦπα „ἀναστρέφει, hiesse ἀναστρωπή, nun aber wird er schöner gemacht und heisst ἀστραπή. — Die Strahlen sind dem Uebersezer wol am meisten misslungen weil sie zu komisch abgeleitet sind, als dass nicht Hermogenes etwas darüber hätte ausrufen müssen.

S. 48. Z. 25. Die Luft aber. Buchstäblich „Aber die Luft, ἀὴρ, „Hermogenes, sollte die so heissen, weil sie von der Erde aufhebt, αἴρει? „oder weil sie immer fliesst, ἀεὶ ῥεῖ, oder weil der Wind aus ihr entsteht, „indem sie fliesst? Die Dichter nämlich nennen die Winde ἀήτας; vielleicht „meint er also wie wenn einer sagte windfliessendes πνευματόῤῥουν oder ἀητόῤῥουν." — Die folgenden Worte ὅθεν δή - ἀήρ wollen wirklich gar nichts weiter sagen als was schon gesagt ist, und so möchte ich sie gern mit Heindorf verwerfen, wenn sich auch nur Eine Spur in allen Handschriften gezeigt hätte. Nur Ficin hat sie auch so nichtssagend gefunden und so bei dem ἴσως οὖν λέγει untergestekkt, dass es fast aussieht als hätten sie ihm gefehlt.

Ebend. Z. 32. weil er die Luft. „Weil er immer läuft, ἀεὶ θεῖ, „um die Luft fortfliessend, περὶ τὸν ἀέρα ῥέων, hiesse er mit Recht ἀειθεήρ." — Ueberall nämlich bei den alten Naturforschern umfliesst die Luft das Feste, der Aether aber die Luft, manchen ein zwiefacher, ein eigenthümlicher um jeden Weltkörper, und ein allgemeiner unendlicher in welchem der besondere. Um dies nicht zu verlieren schien Allesdreher vorzüglicher als das dem Tone nach nähere Ewigdreher.

Ebend. Z. 34. Was aber Erde. „Was aber Erde sagen will versteht „man besser wenn man sie γαῖα nennt. Denn so wurde mit Recht die Er- „zeugerin γεννήτειρα genannt, auch nach dem Homeros, der das geworden- „sein, γεγεννῆσθαι, immer durch γεγάασι ausdrükkt.

Ebend. Z. 41. Die Zeit und das Jahr. Da die Horen hier gar nicht persönlich vorkommen, so konnte das Wort nicht als Eigenname, sondern musste wie die übrigen allgemeinen Benennungen behandelt werden; deshalb nun konnten sie aber als Jahreszeiten nicht dem Jahre vorangehn, woher denn, und weil wir nicht zwei Namen für Jahr haben wie die Hellenen, einige Veränderungen in dem ganzen Absaz nöthig wurden. Eigentlich wäre die Stelle so wiederzugeben. „*Hermogenes.* „Die Horen „(ὧραι) und das Jahr, ἔτος. *Sokrates.* Die Horen (ὥρας) muss man nur „wie auf Attisch vor Alters ὅρας nennen. Denn ὅραι sind sie weil sie „dem Winter und Sommer, den Winden und den Früchten der Erde ihre „Zeit bestimmen, und dieser Bestimmung wegen (ὁρίζουσαι) hiessen sie mit „Recht ὅραι. Jahr aber, ἐνιαυτὸς und ἔτος scheint ganz dasselbe zu sein. „Denn was alles wachsende und werdende jedes an seinem Theil ans Licht „bringt, und durch sich selbst prüft (αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζον), das kann „mit Recht, so wie wir oben sagten, dass der Name des Zeus eigentlich „zertheilt wäre und Einige ihn Δὶς nannten Andere Ζεύς, eben so getheilt „von Einigen ἐνιαυτὸς genannt werden, weil es durch sich selbst, ἐν ἑαυτῷ, „und von Andern ἔτος, weil es prüft, ἐτάζει, und die ganze Erklärung ist,

„dass das durch sich selbst prüfende, wiewol Eins, doch zwiefach benannt „wird, so dass zwei Worte ἐνιαυτὸς und ἔτος aus der einen Erklärung ge„worden sind."

S. 50. Z. 12. Die Gesinnung. Diese Uebersezung von φρόνησις, welche nur der darf gelten lassen, der auch in unserer Sprache keine schlechte Gesinnung gelten lässt, wurde nothwendig durch die bei σωφροσύνη genommene, wiewol anderwärts wie bei εὐφροσύνη wieder vernachlässigte, Beziehung auf φρόνησις. Auch ist etwas in der Ursprache erst bei νόησις vorkommende hier zu φρόνησις heraufgezogen worden. Uebrigens ist die Bedeutung, die hier dem ge und ver beigelegt wird, nur im voraus genommen dieselbe Freiheit, deren sich Platon mehrmals mit der Endung ια bedient. — Das Ganze dieser vier Etymologien lautet so: „Die Vernünftig„keit, φρόνησις, denn sie ist der Bewegung, φορᾶς, und des Flusses ῥοῦ, „Bemerkung νόησις. Man könnte sie auch denken als den Genuss der Be„wegung, ὄνησις φορᾶς, auf jeden Fall bezieht sie sich auf die Bewegung. „Wenn du willst die Einsicht, γνώμη, deutet auf alle Weise auf der Er„zeugung, γονῆς, Betrachtung und Anschauung, νώμησις. Denn Anschauen „und Betrachten ist einerlei"); wiewol Ficin kürzer gelesen zu haben scheint γονῆς νώμησιν· τὸ γὰρ νωμᾶν σκοπεῖν ἐστιν.) „Und der Gedanke, νόησις, „selbst ist das Ausgehn auf das Neue, νέου ἕσις, dass die Dinge aber neu „heissen, deutet darauf, dass sie immer werdend sind. Dass nun die Seele „hiernach verlangt, bezeugt der, welcher das Wort νεόεσις gemacht hat. „Denn νόησις hiess es nicht ursprünglich, sondern statt des η muss man zwei ε sprechen, νεόεσις. Die Besonnenheit, σωφροσύνη, aber ist offenbar „die Erhaltung dessen, was wir schon betrachtet haben, der φρόνησις."

Ebend. Z. 27. Darum muss man. Ehe sich hier der freieren Nachbildung die buchstäbliche Uebersezung gegenüberstellt, muss erst über den Text selbst einiges gesagt werden. Vergleicht man nämlich diese Stelle mit der andern über die ἐπιστήμη Ed. Steph. 437. b., so sieht man offenbar dass in dieser ersten eine Etymologie gewesen sein muss, welche das Wort auf πιστήμη zurükkbrachte. Denn dass jene zweite Stelle in diesen Worten ganz gesund ist und nicht etwa ἐκβάλλοντας in ἐμβάλλοντας zu verwandeln, obgleich viele Bekkersche Handschriften dort so lesen, das erhellt ganz ungezweifelt aus dem τὴν ἀρχήν. Hält man nun dies fest, so kommt man leicht auf den Gedanken, dass Platon in unserer Stelle gar nicht das ἕπεσθαι habe nachbilden gewollt, welches auch seinen Gedanken nicht vollständig ausdrükkt, sondern das bei den Dingen bleiben, das treu sein, kurz das πιστόν. Dies bestätigt sich theils durch das gänzliche Stillschweigen über die zweite Hälfte des Wortes, welche doch mit dem ἕπεσθαι nichts zu thun hat, und wenn auch das ἐπε wieder hergestellt würde (nämlich nur gegen diese Verbesserung von Heindorf darf man etwas sagen, nicht gegen die gemeine Lesart ἐπιστημένη die nicht einmal soviel verdient) doch ganz unerklärt bliebe; theils auch durch die andere Wendung, welche dem πιστὸν in der zweiten Stelle gegeben wird. Daher lese ich mit Comarius διὸ δεῖ ἐκβάλλοντας δὴ τὸ ἐ πιστήμην (wie leicht kann hier ausgefallen sein ἀπὸ τοῦ πιστὴν μένειν, wie wol das πιστὸν eben so wenig ausdrükklich hier zu stehen braucht, als oben das weit weniger geläufige λῇ) αὐτὴν ὀνομάζειν. „Daher muss man das ε wegwerfen, und sie πιστήμη nen-

„nen." Was für die zweite Stelle noch zu erinnern bleibt, wird sich dort finden.

Ebend. Z. 30. Verstand aber. Eigentlich so „Verstand aber (σύνεσις) scheint so (nämlich wie das Hauptwort sich darstellt) „gleichsam Folgerung συλλογισμὸς zu sein" (nämlich σύνεσις von ἵημι, Zusammenschiebung, Zusammenbringung der Dinge). „Wenn man aber verstehen, συνιέναι, sagt, „wird es ganz dasselbe wie wenn man erkennen sagt. Denn συνιέναι „(von εἶμι) sagt dass die Seele mitgehe mit den Dingen." Diese zwiefache Beziehung wusste die Nachbildung nicht zu erreichen.

Ebend. Z. 34. So auch die Weisheit. „So auch die Weisheit be„deutet das Betasten der Bewegung. Dunkler ist das freilich und fremder. „Man muss sich aber aus den Dichtern erinnern, dass sie oft wenn sie „einen beschreiben sollen der anfängt schnell vorzuschreiten sagen ἐσύθη, „er stürmte. Ja unter den Lakedämoniern hiess sogar ein berühmter Mann „Σόος, denn jedes schnelle Andringen nennen die Lakedämonier so. Einer „solchen Bewegung, eines σόος Berührung, ἐπαφή" (dies soll demnach in dem φια liegen) „bedeutet also die Weisheit offenbar unter Voraussezung „des Bewegtseins der Dinge."

Ebend. Z. 40. dem gültigen. Eigentlich dem lobenswerthen, ἀγαστὸν und so auch hernach ἀγαστὸν θοὸν, das lobenswerth schnelle. — Man könnte hier leicht ändern wollen ἔστιν οὖν οὐ πᾶν, ἀλλά τι αὐτοῦ, τὸ ταχὺ, ἀγαστόν. Denn offenbar musste nach dieser Theorie alles langsame, als dem gebundenen und feststehenden nahe, schlecht, alles schnelle aber gut sein, nicht aber unter dem schnellen selbst ein gutes und schlechtes sich unterscheiden lassen. Allein Platon konnte eben auch hier schon, wie weiter unten bei der Tapferkeit und dann bei dem willkührlichen, darauf hinweisen wollen, dass dieser Gegensaz doch nicht alles ausrichten könne, sondern sich ein anderer einschleichen müsste, der sich aber nach jenem Grundsaz weder erklären noch in der Sprache nachweisen lässt.

S. 51. Z. 5. auf die Thunlichkeit des gerechten. Eigentlich auf den Verstand vom gerechten, σύνεσις, so dass δικαιοσύνη ist δικαίου σύνεσις.

Ebend. Z. 10. durch dieses alles. In diesem durch liegt in der Ursprache das ganze Spiel; das δίκαιον wird zurükkgeführt auf durch alles hindurchgehend διαϊόν. Indess liegt doch wie man sieht auch das was in der Nachbildung die Hauptsache ist wirklich da, dass nämlich dieses zugleich das gehendste unter dem gehenden ist, und das regierende und rechtsprechende, wenn-gleich allerdings durch die herrschende Verworfenheit auch das angedeutet werden soll, dass das wodurch alles werdende wird eigentlich nicht selbst ein werdendes sein kann. Es sind daher die Worte „und welches also erst das rechte gehende sei" und hernach „dieses rechte gehende" nur der Nachbildung wegen hineingesezt; und weiter hin lautet es buchstäblich „so führt es wolverdient diesen Namen „δίκαιον, nachdem es sich erst des Wolklangs wegen das κ angeeignet hat."

Ebend. Z. 26. deswegen hiesse es eben. Ungewiss scheint mir in der That, ob durch diese Worte eine zweite Erklärung des δίκαιον oder beiläufig eine des αἴτιον soll gegeben werden.

Ebend. Z. 36. Aufsicht führend und allem seine Richtung gebend. Es ist wol eben so gut und der Sonne eben so anständig dies aus dem gerechten herauszunehmen wie das brennende καον aus dem δίκαιον.

S. 52. Z. 22. als die entgegengesezte Bewegung. ἐναντία ῥοή. „Wenn man nun, fährt die Urschrift fort, aus dem Worte ἀνδρία das „δ herausnimmt, so zeigt das Wort ἀνρία die Sache selbst."

Ebend. Z. 28. Eben so bedeuten Mann. Buchstäblich „So liegen „auch männlich, ἄῤῥεν, und Mann, ἀνήρ, diesem ganz nahe und gehen auf „eine Bewegung nach oben, ἄνω ῥοή. Weib, γυνή, hingegen will wol Er- „zeugung γονή sein. Das weibliche, θῆλυ, scheint aber von der Brustwarze, „θηλή, genannt zu sein, diese aber, o Hermogenes, weil sie das genährte „gedeihen, τεθηλέναι macht. *Hermogenes*. Das scheint wol, Sokrates. „*Sokrates*. Und das Gedeihen selbst scheint das Wachsthum der Jugend „abzubilden, dass es rasch und schnell geschieht, wie das auch nachgebil- „det ist in dem Namen, indem man ihn zusammengesezt hat aus θεῖν, lau- „fen, und ἅλλεσθαι, springen."

S. 53. Z. 4. Das ist nun wol. In der Ursprache „Dies (die Kunst, „τέχνη) bedeutet nun wol den Besiz des Verstandes, wenn man das τ weg- „nimmt und zwischen χ und ν und ν (denn diese Wiederholung des καὶ „τοῦ νῦ muss man doch der Genauigkeit wegen dem Stephanus Dank wis- „sen) und η ein ο einschiebt", ἐχονόη.

Ebend. Z. 13. so wie in Spiegel. Wenn dieses Spiel irgend eine besondere Bedeutung hat, so kann es nur die sein, dass derselbe Buchstabe ῥ, aus welchem er sonst die Beziehung auf ῥοῦς und ῥεῖν zu künsteln weiss, hier als bloss eingeschoben angesehen wird, und dies hat die Nachbildung wiederzugeben versucht.

Ebend. Z. 29. dass du mir nicht entnervest. Aus Ilias VI, 264.

Ebend. Z. 34. aus diesen beiden. Nämlich buchstäblich, aus μῆκος statt viel und aus ἄνειν, vollbringen, das Wort μηχανή zusammengesezt sein.

S. 54. Z. 8. denn das Ziehen. Genau „denn das λίαν (sehr) ist „eine Stärke, also der Seele grösstes (ὁ λίαν) Band, δεσμὸς, wäre δειλία „(Feigheit) wie auch die ἀπορία (Verlegenheit) etwas schlechtes ist." — Man bemerke nur, wie oben, freilich aus einem andern Gesichtspunkt, das Verlangen das stärkste Band der Seele war, nämlich das nach dem Erkennen und Besserwerden.

Ebend. Z. 14. eine Unbefangenheit. So deutlich wie in der Ursprache durch εὐπορία ist im Deutschen nicht der Gegensaz zu der vorhergehenden Verlegenheit, ἀπορία.

Ebend. Z. 17. Richtig also. Buchstäblich „Richtig also wäre es sie ἀειρείτη (die immerfliessende) zu nennen. Vielleicht meint er aber auch αἱρετή, weil sie die wünschenswürdigste Beschaffenheit der Seele ist."

Ebend. Z. 40. diesen Namen gegeben. In der Ursprache ἀεισχόῤῥουν, zusammengezogen αἰσχρόν.

S. 55. Z. 3. das redliche. Ungern nur weicht die Uebersezung hier ab von ihrer gewöhnlichen Art das καλὸν wiederzugeben, nur gerechtfertigt durch das was sie auch nöthigte, nämlich die beigebrachte Ableitung von καλοῦν, das rufende, benennende, welche so sehr von dem gemeinen

Gebrauch des Wortes abweicht, dass sie eine andere als die sittliche Anwendung desselben gar nicht umfassen kann.

S. 56. Z. 2. vortheilhaft und Vortheil. *συμφέροντα* und *σύμφορα* von dem *συμπεριφέρεσθαι*.

Ebend. Z. 4. und das Wort Gewinn. „*κέρδος* zeigt dir, wenn du „nur statt des *δ* ein *ν* hineinsezest, gleich was es will, dass es sich nämlich herausgehend in alles mischt (*κεράννυται*). Diese Eigenschaft wollte „der das Wort bildende durch den Namen bezeichnen, aber er hat ein *δ* „statt des *ν* hineingesezt und es *κέρδος* (statt *κέρνος*) ausgesprochen."

Ebend. Z. 11. wie etwa die Künstler. In der Ursprache sind es die Krämer, *κάπηλοι*, welche etwas *λυσιτελοῦν* nennen, wenn es seine Kosten dekkt *ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύῃ*; eigentlich aber soll es die Bewegung nicht ein Ende nehmen (*τέλος λαβεῖν*) und stehen oder ruhen lassen, sondern sie immer lösen (*λύειν*) wenn sie etwa zum Ziele (*τέλος*) kommen will, und daher als *φορᾶς λύον τὸ τέλος* soll es *λυσιτελοῦν* heissen. So wenig nun von *φορά* in dem hellenischen Worte selbst vorkommt, so wenig auch von Bewegung in dem Deutschen.

Ebend. Z. 21. förderlich aber. Die Uebersezung hat für *ὠφέλιμον* zwei Wörter aufgestellt, weil sie in der Folge ein solches wie unnüz brauchte, hier aber das förderlich dem hellenischen näher kam.

S. 57. Z. 1. zwischen den Lippen brummen. *στομαυλῆσαι* ist gewiss keine eigne Art zu spielen, wie Schneider, lediglich aus unserer Stelle wie es scheint, und alsdann unstreitig etwas voreilig, folgern will, auch nicht wie Stephanus dichtet *ore tibiam inflare*, sondern es heisst mit dem Munde pfeifen. (*Pollux II*, 101. fügt der Citation unserer Stelle kein erklärendes Wort hinzu.) Man höre nur das Wort *βουλαπτεροῦν* (denn so wird *βλαβερὸν* erklärt aus *βούλεσθαι*, *ἅπτειν* und *ῥοῦς*), so wird schon die Tonfolge dies deutlich machen. Die Melodie des *προαύλιον τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς νόμου* muss allerdings etwas ähnliches gehabt haben. — Das gehnfängliche ist aber nicht vorzüglich gut zu pfeifen, darum musste etwas anderes an die Stelle gesezt werden.

Ebend. Z. 20. das ei und das d. In der Ursprache ist es das *ι* statt *ε* und *η* und das *δ* statt *ζ*; und statt der niederen Gegenden wird den Frauen der Ruhm ertheilt, dass sie die alte Mundart am längsten bewahren. Die Ableitungen von Tag haben sich in der Nachbildung fast umgekehrt. Denn in dem alten *ἱμέρα* wird hier, dass den Menschen erfreulich und erwünscht (*ἱμείρουσιν*) aus der Finsterniss das Licht kommt, gefunden und gebilligt; aus dem neuen *ἡμέρα* aber „Wiewol einige sagen, weil der Tag reif (*ἥμερα*) macht, darum sei er so genannt worden.

Ebend. Z. 38. Und das Thor. Ganz anders die Urschrift „Und das „Joch (*ζυγὸν*) weisst du doch nannten die Alten *δυογόν*. *Hermogenes*. Frei„lich. *Sokrates*. *Ζυγὸν* nun bedeutet gar nichts; davon aber dass zwei „zusammengebunden und so geführt werden (*τοῖν δυοῖν ἕνεκα τῆς δέσεως* „*ἐς τὴν ἀγωγὴν*) ist es mit Recht *δυογὸν* genannt worden.

S. 58. Z. 7. scheint es doch. In der Ursprache scheint das *δέον* ein *δεσμὸς*, es ist aber ein *διὸν* oder *διϊὸν*, ein durchgehendes.

Ebend. Z. 19. So wird auch das hinderliche. Dieses hat freilich die Umkehrung des *θ* und *τ* gewissermaassen wieder umkehren müssen,

was dem ζημιῶδες (schädlichen) nicht begegnet, welches durch die einfache Umkehrung von dem δοῦν τὸ ἰὸν, dem das Gehen bindenden, seinen Namen bekommt.

Ebend. Z. 27. die Wollust. Hier, wo Sokrates auch dem Hermogenes die Worte fast zu dicht aufträgt, ist es wol am besten ein ganzes Verzeichniss auf einmal zur Vergleichung herzusezen. Die Wollust, ἡδονὴ, aufgelöst in ἡ ὀνὴ soll sein wie im Deutschen ἡ πρὸς τὴν ὄνησιν τείνουσα πρᾶξις. Der Schmerz λύπη von des Leibes διάλυσις ἐν πάθει, Auflösung in diesem Zustande. Die Quaal, ἀνία, die Verhinderung des Gehens, ἐμποδίζον τοῦ ἰέναι. Ἀλγηδὼν, das Wehe, ausländisch gebildet von ἀλγεινὸν. Ὀδύνη, der Schmerz, von der ἔνδυσις τῆς λύπης, dem Einschleichen der Unlust. Ἀχθηδὼν (von ἄχθος, Last) von φορᾶς βάρος, Schwere der Bewegung. Χαρὰ, Freude, von χύσις ῥοῆς Ergiessung des Flusses. Τέρψις, Ergözung, von τερπνὸν, eigentlich ἕρπνουν von ἕρπω und πνοή. Εὐφροσύνη, Heiterkeit, von εὖ ξυμφέρεσθαι, sich gut mitbewegen, eigentlich εὐφερωσύνη, ohne weder auf φρόνησις Rükksicht zu nehmen wie bei σωφροσύνη, noch auf σύνεσις wie bei δικαιοσύνη. Ἐπιθυμία, Begierde, von ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰοῦσα δύναμις, auf das Gemüth angehende Kraft; θυμὸς aber, Gemüth, Trieb von θύσις und ζέσις ψυχῆς, von dem Kochen und Gähren der Seele. Ἵμερος, Reiz, von ἱέμενος ῥεῖ. Dies ist zu vergleichen mit *Phaedr. Ed. Steph.* 251 *c.* Uebers. S. 83. Πόθος, Sehnsucht, von ἀλλοθίπου ὄν, anderswo seiend. Ἔρως, Liebe, von εἰςρεῖν, hineinfliessen; vergleiche *Phaedr. Ed. Steph.* 238. *c.* Uebers. S. 69, und 251 *b.* Uebers. S. 83. Ferner δόξα, die Vorstellung, von δίωξις, Verfolgung, oder von τόξου βολὴ, Wurf des Pfeils, οἴησις, Meinung, von οἶσις ψυχῆς, Hinwendung der Seele. Βουλὴ, Willen, βούλεσθαι, Wollen, βουλεύεσθαι, rathschlagen, von βολή, Wurf. Ἀβουλία, Unentschlossenheit ist ἀτυχία, ein Nicht getroffen haben. Ἑκούσιον, das freiwillige, ist εἶκον ἰόντι, weichend dem gehenden. Ἀνάγκη, Zwang, ist πορεία ἐπὶ τὰ ἄγκη, Gang in dem Engen.

S. 59. Z. 39. Der Gott geht eben zu Ende. Wenn gleich Sokrates seine Weisheit nicht einem Gott sondern dem Euthyphron zugeschrieben hatte: so glaube ich doch, dass an diesen Worten nichts zu ändern ist; nur dass Hermogenes schwerlich das ἤδη so wiederholen kann, sondern schon deshalb muss man die Worte dem Sokrates geben. Nur derselbe aber kann auch das βούλομαι διαπερᾶναι sagen, weil er ja durchgeht. Entweder also muss man ein Paar Worte des Hermogenes einlegen, oder man muss das βούλομαι διαπερᾶναι so ändern, dass Hermogenes es sagen kann; von welchen beiden Hülfsmitteln jenes das leichtere schien. Die folgenden Worte ἕως δὲ πάρεστιν ἡ ῥώμη, beweisen wol nichts gegen das τέλος ἤδη θεῖς, sondern Sokrates nimmt nur noch einen neuen Ansaz.

S. 60. Z. 22. Das wonach geforscht ist. Ὄνομα oder ὀνομαστὸν ist ὂν οὗ μάσμα ἐστίν, das wonach Forschung ist. Ἀλήθεια, Wahrheit, ist θεία ἄλη, göttliches Umherschweifen, weit spasshafter freilich für die Wahrheit als das deutsche, zumal ἄλη die Bedeutung des Irrens hat und oft von Geistesverwirrung gebraucht wird. Ψεῦδος, das falsche, von εὕδειν, Schlafen, als Gegentheil der Bewegung, das ψ verbirgt. Ὂν und οὐσία, das seiende und das Sein muss ein ι bekommen und ἰὸν und ἰοῦσα

gehendes werden, so auch οὐκ ὄν, nicht seiendes, was auch οὐκ ἰόν heisst, οὐκ ἰόν, nicht gehendes.

§. 64. Z. 29. Die welche weder Laut noch Ton haben. Nämlich ἄφωνα καὶ ἄφθογγα ist eine Abtheilung der sonst ἄφωνα genannten stummen Mitlauter; die aber Platon hier φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα nennt, sind die sonst ἡμίφωνα genannten Mitlauter, die flüssigen mit dem ς, wenn nicht auch die hauchenden mit dazu gehört haben.

Ebend. Z. 34. alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte. Auch dieser verdorbenen Stelle leisten alle Bekkerschen Handschriften keine Hülfe. Es ist aber offenbar, dass die ὀνόματα selbst hier nichts mehr zu thun haben, und eben so wenig von ὀνόματα ἐπιθεῖναι die Rede sein kann, sondern wie im Phaidros *Ed. Steph.* 271. Uebers. S. 106. die Seelen eingetheilt werden und dann die Reden, und jede Art mit jeder zusammengebracht; so auch hier nachdem die Wörter auf ihre Elemente zurükkgeführt und diese eingetheilt worden sind, sollen nun eben so die Dinge auf ihre Elemente zurükkgeführt und diese eingetheilt werden, dann aber erst beide zusammengebracht und auf jedes Ding der ihm angemessene Ton bezogen und ihm als Name beigelegt werden. Der Hauptfehler liegt also auf jeden Fall in den Worten ὀνόματα ἐπιθεῖναι, und zwar so, dass auf jeden Fall in ἐπιθεῖναι ein anderer Infinitiv auf ὄντα zu beziehen latitirt, sei es nun ἐπιδεῖν oder ἐπεξιέναι oder was Jeder ähnliches für das nächste und wahrscheinlichste halten will, von ὀνόματα aber wol ungewiss bleibt ob es bloss eingedrungen ist, oder ob es ächt ist aber mit ὡς oder ähnlichem verbunden die Parallele andeuten sollte. Obgleich das erste das kürzeste ist und das leztere noch mehrere Veränderungen nach sich zieht: hat doch die Uebersezung dieses vorgezogen. Ausserdem hat auch das εὖ hier weder einen rechten Sinn noch eine gehörige Stellung und ist entweder eingedrungen oder muss αὖ heissen in welchem Falle aber αὖθις eingedrungen wäre. Hierüber jedoch braucht der Uebersezer sich nicht zu entscheiden. — Auch das τε nach αὐτά in diesem Saz ist mehr als verdächtig. Denn der Saz ἐξ ὧν ἐστιν ἰδεῖν αὐτά ist nur eine Erklärung des εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα, der andere Saz aber καὶ εἰ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ist diesem coordinirt und hängt ebenfalls von dem in ἐπιθεῖναι latitirenden Infinitiv ab, die Dinge und die Töne. Da nun das Zusammenbringen beider, das ἐπιφέρειν, erst später eintritt, und Platon bei Auseinandersezungen wie diese nie unordentlich verfährt, sondern immer in gehöriger Reihe: so wirft dies den Verdacht, als ob sie der Siz des Fehlers wären, auf die Worte ὀνόματα ἐπιθεῖναι, welches Ausdrukkes sich Sokrates hier überdies nie bedient, sondern entweder ὀνόματα θέσθαι schlechthin, oder θέσθαι ἐπί τινι. Nimmt man nun dazu wie er sich in der Folge der Worte und Buchstaben bedient, um sein Verfahren mit den Dingen zu erläutern: so kann man nicht umhin zu muthmassen ὥσπερ τὰ ὀνόματα wie unten ὥσπερ τὰ στοιχεῖα. Ob man aber aus dem ἐπιθεῖναι soll πυθέσθαι machen oder was sonst am besten, das bestimme ein Anderer. — In dem gleich folgenden bin ich auch lieber Heindorfs Verbesserung gefolgt, als das lezte so ganz lose nachzubringen.

S. 66. Z. 33. dass er auch ein Gehen. Buchstäblich so: „Dass „er auch eine ἵεσις sein will, denn wir hatten ehedem kein η, sondern nur

„das ε. Der Ursprung aber ist von κίειν, welches ein fremdes Wort ist, „es bedeutet aber gehen. Wenn nun Jemand ihren alten Namen fände, „würde er in unsere Sprache übertragen ganz richtig ἴεσις lauten; nun „aber heisst sie von dem fremden κίειν und der Einführung des η und „Einschiebung des ν κίνησις; sie sollte aber κιείνησις heissen oder εἶσις." Diesem lezten Zusaz helfen die geringen Abänderungen, welche die Handschriften darbieten, gar nichts. Sonderbar aber wäre es, und dem bisherigen gar nicht angemessen wenn Platon hier gar keine Umbeugung annehmen, sondern die Endung der Endung schlechthin anfügen wollte. Richtig scheint mir nur alles heraus zu kommen, wenn man hier nur liest: sie sollte aber eigentlich κίεσις heissen.

Ebend. Z. 38. Das Stehen aber. Ist hier alles richtig, so kann man freilich nur mit Heindorf erklären, er meine στάσις habe ursprünglich ἀΐεσις geheissen. Allein schlecht wenigstens ist diese Stelle, und gar nicht andern Fällen ähnlich, wo auch etwas so derbes als rein eingeschoben soll angesehen werden. Und doch wiederum so gar nicht im Charakter eines fremden Zusazes, dass ich lieber glauben möchte, es wäre etwas ausgefallen.

S. 67. Z. 2. in Strömen und Strom. Die hellenischen Beispiele sind ῥεῖν und ῥοή, fliessen und Fluss, τρόμος, zittern, τραχὺς, rauh, κρούειν, klopfen, θραύειν, zerstossen, ἐρείκειν, zermalmen, θρύπτειν, zerreiben, κερματίζειν, zerbrökkeln, ῥυμβεῖν, schleudern. — Man bemerke übrigens, dass in κίνησις selbst eben so wenig ein ῥ vorkommt als in Bewegung und Fluss.

Ebend. Z. 9. das g hingegen. Statt dessen hat das hellenische das ι wegen gehen, ἰέναι, wie denn auch nichts beigebracht ist, als dieses und ἵεσθαι.

Ebend. Z. 11. w, s, sch und z. Das hellenische hat hier φ, ψ, σ und ζ als πνευματώδη, hauchende, Buchstaben und führt an ψυχρόν frostig, σεισμὸς, Erschütterung, ζέον, siedendes, φυσῶδες, das schwellende, aufgeblasene.

Ebend. Z. 17. bei d und t. Diese beiden Buchstaben allein werden hier angeführt in der Urschrift, und ihre Eigenschaft nur belegt durch δεσμὸς und στάσις, wobei zu bemerken, dass das billige δέον und das gerechte δίκαιον als διὸν und διαΐὸν erklärt eben dies d haben, wie im Deutschen das billige das b hat, und das gerechte das t, und dass bei στάσις kurz zuvor das στ für eingeschoben erklärt worden, was sich im Deutschen dadurch aufwiegt, dass es sich nicht enthalten kann der Ruhe das R zu geben.

Ebend. Z. 20. dass bei dem l. Was dem l allein und hernach dem vereinigten gl und kl, lezteres ist ein Zusaz der Uebersezung, zugeschrieben wird, leidet auch nach der Urschrift keine strenge Scheidung.

Ebend. Z. 27. das a widmete er. Dem α giebt das hellenische das grosse, μέγα, dem η das lange, μῆκος, weil die Buchstaben μεγάλα sind. Dem runden gehört das o und das kugelrunde ist das στρογγύλον.

S. 68. Z. 9. unter das grösste. Die zuerst von Böckh angerathene Auslassung des μεγίστοις hat doch wenigstens Eine Handschrift bestätigt. Wiewol freilich dieses Eine wahrscheinlich nur durch einen Fehler, zu dem zwiefache Veranlassung war.

Ebend. Z. 12. wenn noch so geringes. Hesiods Werke von Voss, Hauslehren v. 361.

Ebend. Z. 30. in der Bittgesandtschaft. *Ilias IX*, 644. 645.

S. 69. Z. 3. nach jenem Dichter. *Ilias I*, 343.

S. 73. Z. 3 bis 5. so kann man ... nicht sagen. Der Sinn erfordert unausbleiblich zu dem ἀλλὰ τοπαράπαν οὐδὲ γέγραπται vorher eine Verneinung, welche das ganze γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα, οὐ μέντοι ὀρθῶς umfasst, und am wolfeilsten ohnstreitig findet man sie, wenn man mit Bekker nach Heindorf liest ὅταν ... οὐ γέγραπται....

S. 76. Z. 5. und das Reiten. Es scheint als könnte die Uebersezung, zumal sie doch die folgende bedenkliche Frage in andere Worte legte, hier ganz treu geblieben sein und Härte für σκληρότης gesezt haben; es ging aber doch nicht. Das Reiten zwar, welches hernach Kratylos fordert ohne es auszusprechen, klingt vollkommen so barbarisch als σκρηρότης, aber harr statt hart konnte Kratylos gar nicht vorschlagen wollen. Auch hat wol Platon diesmal nur unbedacht oder ungern ein Wort gewählt, welches aus dem Umfang, den er der Bedeutsamkeit des ρ angewiesen hatte, eigentlich herausgeht; ein Uebelstand, den die Uebersezung vermeiden konnte.

Ebend. Z. 7. das t aber. Auch hier befindet sich die Uebersezung in dem besseren Fall das dem r grade entgegengesezte in Einem Worte mit ihm zu verbinden; wogegen Platon nur auf das λ in σκληρὸς verweiset, welches als das glatte und leichte bezeichnend zwar dem Totalsinn des Wortes σκληρὸς ganz entgegengesezt ist, nicht aber der allgemeinen Bedeutung des ρ welches doch Platon vorher als das eigentlich bedeutsame Element in dem Wort herausgehoben hatte. Dafür aber liegt vielleicht in dem platonischen Worte die Andeutung, dass die Bedeutsamkeit der Buchstaben ihnen nicht schlechthin zukomme, sondern zugleich durch die Verbindungen bestimmt werde.

Ebend. Z. 11. andere Gegenden. Die Eretrier sind es hier welche bei dem vorigen Worte bleibend σκληροτήρ sagen für σκληρότης. Daher auch Kratylos hernach antwortet „vielleicht um Bewegung darzustellen." — Hier ein anderes Beispiel zu wählen war unvermeidlich.

S. 78. Z. 40. wie bei Figuren. So scheint der Sinn rund herauszukommen, wenn man wie auch Bekker interpungirt kein Kolon sezt hinter οὐδὲν ἄτοπον, sondern auf das folgende τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν bezieht, und das dazwischen stehende als eine von jenen dem Platon so geläufigen in den Hauptsaz sich verschmelzenden Parenthesen ansieht.

S. 79. Z. 14. das Wort verstehen. Die Uebersezung musste hier ἐπιστήμη vertauschen mit συνιέναι und also eben so die frühere Erklärung dieses Wortes — S. 48. Z. 35. — berükksichtigen, wie hier die von ἐπιστήμη berükksichtiget wird. — Wenn man übrigens nicht annehmen will, dass in der ersten Stelle ausser dem Herauswerfen des ε welches πιστήμη giebt, noch eine andere Erklärung gestanden habe, wozu dort gar kein Anzeichen ist, so muss man sich wol gefallen lassen hier so zu lesen ἀλλὰ [τὴν] ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐκβολῆς ἐν τῷ ι. Dieser nicht weiter bezeichnete Einschub ist wol als eine Verdoppelung zu denken ἐπιΐστήμη, die Sokrates für nöthig halten konnte um die Verwandlung des π in φ zu

vermeiden. Wörtlich übersezt hiesse nun die Stelle so: „das Wort ἐπιστήμη, „Erkenntniss, wie zweideutig . . . und wie es weit richtiger ist den Anfang „so zu sprechen wie wir jezt thun, als das ε wegzuwerfen und πιστήμη zu „sagen, sondern statt jenes Herauswerfens lieber noch hereinzusezen bei dem ι."

Ebend. Z. 26. das Versehen und der Nachtheil. In der Urschrift ἁμαρτία als ἁμάῤῥοια oder ὁμαρτία dem συνιέναι entsprechend und συμφορὰ dem συμφέρον; im Deutschen das Versehen gleich dem Verstehen und der Nachtheil dem Vortheil. — Hernach steht Trägheit und Unbändigkeit für ἀμαθία als ἅμα θεῷ πορεία Gang mit Gott, und ἀκολασία als ἀκολουθία, das den Dingen Nachfolgen.

S. 80. Z. 21. Eben sagtest du doch. Wer kann sich wol überwinden das ἐν τοῖς πρόσθεν mit zu übersezen, wenn es sich auch auf den nächst vorhergehenden Saz beziehen soll? Obgleich also auch hier die Handschriften schweigen, überseze ich doch als stände ἄρτι γὰρ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν, so dass ἄρτι sich auf den unmittelbar vorhergehenden Saz, ἐν τοῖς πρόσθεν aber auf S. 74. Z. 34. bezieht.

S. 81. Z. 25. ohne Hülfe der Worte. Ein erklärender Wink war hier wol zulässig. Denn offenbar bedeutet das ἄνευ ὀνομάτων nichts als gegen den aufgestellten Saz des Kratylos, dass die Worte nicht der Erkenntnissgrund sein sollen. An eine von der Sprache gänzlich getrennte Erkenntniss ist hier nicht gedacht.

S. 83. Z. 4. Ja es könnte auch. Dieses es ist natürlich nicht das eine Zeit lang oder immer sich gleich bleibende — denn diese beiden Säze sind nur parenthetische Erläuterungen — sondern es ist eben das obige nie auf gleiche Weise secunde.

ZUM SOPHISTEN.

S. 99. Z. 3. 4. einen Freund derer. Nicht des Parmenides und Zenon selbst, wiewol man sagt dass häufig das ἀμφὶ so gebraucht werde. Denn offenbar soll dieser Eleatische Fremdling als einem späteren Geschlecht zugehörig gedacht werden. Doch will ich deshalb das ἑταίρων, welches auch Bekker als verdächtig bezeichnet hat, keinesweges vertheidigen.

Ebend. Z. 7. nach der Rede des Homeros. Zwei Stellen der Odyssee hat Sokrates hier im Sinne IX, 270. 271.

> Aber den Nahenden ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer
> Der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.

und XVII, 485 — 487.

> Denn auch selige Götter in wandernder Fremdlinge Bildung
> Jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen,
> Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen.

S. 100. Z. 6. Was doch eigentlich. Ich seze nach μάλιστα ein Fragezeichen, und beziehe das τί auf das vorige τί ταῦθ' ἡγοῦντο. Heindorf hat übersehen, dass die von ihm angeführten Beispiele alle weit bestimmter von einander unterschiedene Frageglieder enthalten, als τί und τό

ποιόντε sein würden, wenn sie auf ein und dasselbe Verbum bezogen werden söllten. Doch hat auch Bekker die alte Interpunction beibehalten.

Ebend. Z. 11. einen besonderen Begriff. Diese auch sonst schon vorgekommene Uebersezung von γένος ist hier durch das προςῆπτον vollkommen gerechtfertiget. Unmittelbar vorher aber schien es rathsam Gattung für dasselbe Wort beizubehalten.

S. 103. Z. 30. oder die Jagd. Neben der buchstäblichen Uebertragung des wahrscheinlich von Platon erst gebildeten Ζωοθηρικὴ konnte der Uebersezer sich nicht enthalten auch noch das einfache und gewohnte deutsche Wort aufzustellen.

S. 104. Z. 2. die Vogeljagd. Die Urschrift hat hier wol an ihrem ὀρνιθοθηρευτικὴ ein gebräuchliches Wort, zumal auch das verwandte ὀρνεοθηρευτικὴ vorkommt troz des schweigenden Pollux, wenn nicht sein zwar von ὀρνιθεύω gebildetes ὀρνιθευτικὴ VII, 139., da es sonst nicht vorzukommen scheint, hieraus sollte verbessert werden müssen. Die Uebersezung ist leider nicht in dem Fall, ein entsprechendes gebräuchliches Wort zu haben; denn Vogelfang wäre nicht gleich gebildet. Im folgenden hingegen scheint ἑρκοθηρικὸν ein von Platon gemachtes Wort zu sein, ohnerachtet Pollux ἑρκοθηρευτικὴ hat.

S. 105. Z. 18. und von dieser. Hier hat sich die Uebersezung einen kleinen Zusaz erlaubt, um das gesagte doch auch als eine wenn gleich entferntere und spielendere Ableitung des Wortes kenntlich zu machen. Wenn der Leser noch frisch vom Kratylos kommt wird es ihn wenig befremden Angel mit hängen in Verbindung gebracht zu sehen.

Ebend. Z. 31. als einen wirklich klugen. Hier geht ein Wortspiel verloren. Denn in dem ὡς ἀληθῶς σοφιστὴν liegt eine Anspielung auf die weitere alte Bedeutung des Wortes, da es von Jedem gesagt wurde der sich in einer edleren Kunst auszeichnete. Hierauf geht auch die sonst nicht verständliche Antwort des Theaitetos.

S. 108. Z. 2. von der aneignenden. Hier sind mehrere offenbare Fehler daher entstanden, dass Platon sich hie und da anderer Worte als vorher bedient, neben welchen man dann aus Unverstand zum Theil an unrechten Stellen auch die früheren hingesezt hat. So ist das die ganze Reihe zerstörende κτητικῆς offenbar Erklärung von οἰκειωτικῆς und πεζοθηρίας von χερσαίας und wahrscheinlich auch ἡμεροθηρικῆς zu ἀνθρωποθηρίας; dagegen scheint nach diesem lezteren Worte πιθανουργικῆς oder ein gleichbedeutendes Wort verloren gegangen zu sein; denn erst von dieser, der βίαιος θήρα entgegengesezten war eben die ἰδιοθηρευτικὴ der eine Theil.

Ebend. Z. 29. 30. städtischer Verkauf. Hier tritt dem Uebersezer wieder die zwiefache Bestimmung des κάπηλος in den Weg, ein Kleinhändler zu sein und ein zu Hause bleibender. — So musste er auch oben Eigenhandel in einer etwas abweichenden Bedeutung gebrauchen.

Ebend. Z. 38. 39. und Gebrauch macht. τρέφεται καὶ χρῆται liest Heindorf dem ich mit Bekker folge.

S. 109. Z. 19. obgleich nicht minder lächerlich. Man kann hier in der That zweifelhaft sein ob Platon hier in ernsthafter Kürze sowol alle ἐπίδειξις als auch alles Lehren für Geld will für lächerlich erklären, oder ob das lächerliche nur auf die Namen gehen soll, in welchem Falle

denn aber nicht die ἐπιδεικτικὴ das vorige sein dürfte, denn dieser Name hat nichts lächerliches, sondern die ψυχεμποϱικὴ und μαθηματοπωλικὴ würden als lächerliche Namen mit Recht beschrieben. Wahrscheinlicher ist doch dieses leztere.

S. 111. Z. 9. sind wir nicht gewohnt. Wir kennen freilich Streitgespräch nicht als einen üblichen Ausdrukk; doch möchte sich ihn ein Purist wol gefallen lassen für Disputation, welche ja ziemlich dem ἐϱιστικὸν entspricht.

Ebend. Z. 27. Und was sollte man wol. *Καὶ τί τις ἂν* liest mit Heindorf auch Bekker, und man muss ihnen folgen.

S. 112. Z. 6. Ich habe mich entschlossen das διακϱίνειν stehen zu lassen, da nicht nur alle Handschriften das Wort enthalten, sondern auch eben weil es das lezte ist um so weniger angenommen werden kann, dass es aus einer erklärenden Randbemerkung in den Text sollte gekommen sein. — Die gleich folgenden Beispiele erläutert eine Stelle aus dem Staatsmann S. 191. 192., wo zuerst ξαίνειν erklärt wird als τῶν συνεστώτων καὶ συμπεπιλημένων διαλυτικὴ, und dann von der κεϱκιστικὴ die eine Hälfte mit zur διακϱιτικὴ gerechnet, die andere also offenbar zur συγκϱιτικὴ. Jenes ist nun kaum anders zu erklären, als dass κϱόκη und στήμων, Kette und Einschlag oder auch die beiden Hälften der Kette bei dem Festschlagen mit der Weberlade wieder von einander getrennt werden. Auf welche Weise aber das Spinnen eine Aussonderung gewesen, ob so dass von dem κάταγμα etwas nicht in Faden verwandeltes zurükkblieb, wie bei uns im Spinnen aus der Kraze, oder nur so dass während des Spinnens die frühere Aussonderung nicht fasriger Bestandtheile ergänzt ward, darüber ist dem Uebersezer die Manipulation der Alten nicht bekannt.

S. 113. Z. 19. als Kammerjägerei. Platon will sich hier besonders über das im Euthydemos S. 290. (Uebers. S. 299. 300.) gesagte rechtfertigen, deshalb war ihm der grellste Gegensaz gegen die Kriegeskunst aus dem Gesammtgebiet der Jagd der willkommenste. Dass die Uebersezung aber hier statt der Läuse die Mäuse einführt, mag das bekannte und noch leidlich zierliche Wort entschuldigen.

S. 114. Z. 21. überall wo es auch sei widerliche. Weit leichter war doch aus der Uebereinstimmung aller Ausgaben δυϛειδὲς ἓν ὂν γένος das auch von Bekker aufgenommene wahre δυϛειδὲς ἑνὸν γένος als aus dem Ficin die schlechte Lesart herzuholen, die Stephanus in den Text genommen hat.

S. 115. Z. 36. ob wir sagen sollen. Nur Heindorfs Interpunction, welcher ἄϱα lesend hinter πλείω nur ein Komma sezt, heilt diese Stelle.

S. 118. Z. 33. vorzüglich mit Kenntnissen. Hier hat sich die Uebersezung eine kleine Ergänzung erlaubt. Denn der Ausdrukk τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα ist sehr lästig, weil er als Gegenstükk μαθήματα σώματος voraussezt, die so doch nicht leicht genannt werden. Hiezu kommt noch, dass doch nicht alles der Seele angehörige grade ein μάθημα ist. — Im folgenden macht Platon selbst eine kleine Abweichung vom vorigen. Oben nämlich war der αὐτοπώλης nicht ausdrükklich herausgehoben worden, und was hier als das fünfte auftritt, wurde daher dort als das vierte gezählt.

S. 119. Z. 15. **lass uns zuerst eines.** ἀναλάβωμεν ἓν πρῶτον liest Heindorf.

Ebend. Z. 19. **ein Künstler im Streitgespräch.** Die Uebersezung war hier fast genöthiget, eine von den späteren Abtheilungen ἐριστικὸς der früheren ἀντιλογικὸς, welche wir Wortwechsel übersezt hatten, unterzuschieben, und erst allmählich in die allgemeinere Bezeichnung des Widerspruchs einzulenken.

Ebend. Z. 31. **auch darüber.** Nämlich die Uebersezung verdammt das τῶν, um dem περὶ dieselbe Beziehung zu lassen, die es im folgenden und vorigen hat.

S. 120. Z. 5. **die Protagoreischen.** Dies geht gewiss auf die ἀντιλογίαι des Protagoras oder auf seine τέχνη ἐριστικῶν. Vielleicht ist gar aus unseren Worten die Schrift περὶ πάλης *Diog. Laert. IX*, 55. nur erdacht worden; denn dass sich Protagoras in solche Sachen so genau eingelassen haben sollte um ein eignes Buch über das Ringen zu schreiben, ist nicht wahrscheinlich.

S. 122. Z. 15. **vermöge deren es möglich wäre.** Kaum kann man die Zusammenfügung des Ganzen recht platonisch darstellen, wenn man nicht liest τέχνην ᾗ δυνατὸν αὖ τυγχάνει.

Ebend. Z. 36. **wir Alle.** Wenn man sich über dies Alle wundert, und aus dem Ficin statt πάντες lieber παρόντες in den Text wünscht: so wollte ich man ginge noch einen Schritt weiter und läse οἱ ἤδη statt οἵδε, um es auf πράγματα zu ziehn, als Gegensaz zu dem ἔτι πόῤῥωθεν ἀφεστηκότων „wir schon dabei befindlichen." Dies wäre unstreitig das am meisten platonische; allein die zahlreichen Handschriften begünstigen keine Aenderung.

S. 124. Z. 15. **Ja.** Wenig abweichend von Heindorfs Verbesserung hat Bekker hier aus den Handschriften das richtige hergestellt. Und es wird wol auch dabei sein Bewenden haben, dass der mit Recht verworfene Saz aus einem unnöthigen Versuch den vorhergehenden zu verbessern entstanden sei.

Ebend. Z. 21. **vom gehörigen Orte aus.** Schwerlich kann wol ἡ ἐκ καλοῦ θέα diejenige Ansicht sein, auf welche die Verkürzungen nicht berechnet sind, und deren Resultat nothwendig ein hässliches ist; sondern die dem Künstler wolgelegene muss es sein. Daher ist wol das οὐκ zu löschen; endlich haben sich auch einige Handschriften gefunden welche dieses thun. Doch lässt sich auch eine andere Deutung denken, dass nämlich Sokrates doch die dem Künstler günstige Stellung des Beschauers eine θέα οὐκ ἐκ καλοῦ nennt, das καλὸν mehr im intellectuellen Sinne genommen in welchem es den Irrthum αἶσχος genannt hat, weil man nämlich von diesem Standpunkte aus die Verhältnisse des Gebildes nicht sieht wie sie wirklich sind.

S. 125. Z. 22. **Nimmer vermöchtest du ja.** Den verunstalteten Vers hat Heindorf sehr schön so hergestellt: Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ἐόντα. In dem zweiten, der ein oft wiederkehrender scheint gewesen zu sein, kommt anderwärts διζήσιος vor.

S. 126. Z. 19. **Dürfen wir nun etwa.** In diesem Saze konnte das τι hinter dem ersten λέγειν nicht mit übersezt werden, auch ist an der

Aechtheit desselben billig zu zweifeln; wie denn auch Bekkers Handschriften darauf hinweisen, dass dieses τι aus dem folgenden μέντοι entstanden ist.

S. 127. Z. 7. Und wenn nichtseiendes, dann. Kleine Verbesserungen, wie diese Μὴ ὂν δὲ, ἆρα οὐ etc. sind kaum nöthig erst zu bemerken.

S. 128. Z. 8. denn schon durch die blosse Angabe. Mit Heindorf lese ich ἕν τι γὰρ ἤδη καὶ κατ' αὐτὴν ἂν etc. indem ich gar nicht sehe was für eine besondere πρόφησις hier noch gemeint sein kann.

S. 129. Z. 30. Aber es ist ja doch. Auch der Bekkersche Text will mich an dieser Stelle nicht befriedigen. Denn wenn ich οὐκ ὂν lese in dem Saz οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῄς: so will die Antwort οὐ γὰρ οὖν gar nicht passen. Darum ziehe ich noch das οὔκουν vor welches auch in den Bekkerschen Handschriften selbst noch hinreichend bevorwortet ist. Und dann bleibt es bei meiner Verbesserung die Worte Ἀλλ' ἔστι γε μήν dem Theaitetos zu geben, und die Worte πῶς; οὔκουν ἀληθῶς γε (sc. εἶναι αὐτὸ) φῄς verbunden dem Fremden. Den folgenden Saz οὐκ ὂν ἆρ etc. hat Heindorf dünkt mich befriedigend aufgehellt, wenn gleich eine sogestellte Wiederholung der Negation nicht viel Beispiele für sich haben möchte, doch mag es bei dem ἄρα sein Bewenden haben. Denn soviel bleibt wol gewiss, dass das zweite ὄντως, wie es auch die Handschriften gänzlich für sich hat, postulirt wird durch das vorhergehende εἰκὼν ὄντως, wenn man nicht etwa ohne irgend eine Zustimmung von Handschriften lesen will οὐκ ὂν ἄρα ὄντως ἐστὶν ὄντος ἣν λέγομεν εἰκόνα. Sollten aber beide ὄντως stehen bleiben, so würde dann allerdings eine Unterscheidung zwischen einem ὄντως οὐκ ὂν und einem οὐκ ὄντως οὐκ ὂν hier theils gar nicht an ihrer Stelle gewesen sein, theils müsste sie bestimmter sein entwikkelt worden. — Die ἐπάλλαξις nun, welche der Fremde dem Sophisten in dessen Namen er gesprochen hat zuschreiben will, ist nun die, dass das μὴ ἀληθινὸν in dem aufgestellten Sinne hernach in einem ganz erweiterten als das ἐναντίον ἀληθοῦς gesezt wird. Nämlich das ἀληθινὸν ist hier ganz dasselbe, was unten 265. b. im Gegensaz des Bildes αὐτὸ ἕκαστον heisst.

S. 130. Z. 6. unsere Seele stelle falsches vor. Es versteht sich wol von selbst, wie es auch der Zusammenhang deutlich genug ergiebt: dass Vorstellen hier in dem weiteren Sinne des gemeinen Gebrauchs genommen ist, wie auch das griechische Wort vorkommt, so dass unter Vorstellen das Urtheilen mit inbegriffen ist.

Ebend. Z. 32. wovon vor diesem die Rede war. Die ungenaue Uebersezung beweiset schon dass ich noch immer mit den Worten τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα nicht auf dem reinen bin; wiewol allerdings richtig ist, dass sie zum folgenden, wie ich sonst wollte, nicht füglich können gezogen werden. Eben so wenig aber sehe ich ein, wie dieser Ausdrukk stehen kann bloss um das Subject zu bezeichnen, da er so bestimmt ein Prädiciren in sich schliesst; sondern nur zum Behuf der Uebersezung nehme ich dies als das leichtere von Heindorf an. Am liebsten möchte ich daher glauben das Subject sei nicht wieder besonders genannt, und die schwierigen Worte stehen als Apposition zu den vorhergenannten Prädicaten, in dem Sinne „wie wir darüber schon vorher einig geworden sind." — Am Ende des Sazes nehme ich aus ein Paar Handschriften bei Bekker sehr gern ὃ λέγει mit statt λέγεις.

S. 135. Z. 8. der ja doch keine Erklärung zuliesse. Auf jeden Fall muss die Muthmassung des Stephanus ἔχοι der ursprünglichen Lesart ἔχον weichen, und indem man vorher Τό τε δύο liest, wofür nun Bekker Handschriften genug anführt, dieser durch καὶ angeknüpfte Saz mit unter das καταγέλαστον gezogen werden. Dieses keine Erklärung zulassen ist es nun eben, was durch das folgende Dilemma erwiesen wird.

Ebend. Z. 19. sei wiederum nur eines Namens Eins. Ob auch aus den Handschriften die Schreibart αὖ τὸ hervorgeht ist nicht klar da Bekkers Apparat ganz schweigt, indess schreibt auch er so, und die Uebersezung deutet wol hinreichend an, dass der ganze Saz noch unter dem vorigen συμβήσεται steht. Eben diese Beziehung und die genaue Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen deutet das αὖ an, da von einem αὐτὸ ἕν zu reden hier gar nicht der Ort war. Schwierig kann in dem Saze nichts mehr sein, wenn man ihn nur an jene Voraussezung dass der Name mit der Sache dasselbe ist, anknüpft, nicht einmal das ἑνὸς ἕν. Denn Eins muss etwas haben was es zählt, es zählt aber hier nur sich selbst, weil es dasselbe ist mit dem seienden, und weil es zugleich dasselbige ist mit einem Namen zählt es nur einen Namen.

Ebend. Z. 25. wie ja auch Parmenides sagt. In der Fülleborn-schen Sammlung v. 98. folg., wo auch schon die richtige Lesart beigebracht war.

S. 136. Z. 2. Ein solches aber. Obgleich alle Handschriften hier ὅλῳ und λόγῳ verbinden so ist doch mit dem ὅλῳ hier gar nichts zu machen, und nur so ist es zu erklären dass erst ὅλῳ aus λόγῳ versehen ist, was leicht war, und hernach das richtige Wort hinzugefügt Nur die Ausgaben haben das Geschikk gehabt grade das unrichtige allein stehen zu lassen. — Aehnlich aber noch ungünstiger ist es dem nächsten Saz,

Ebend. Z. 5. Soll nun das seiende ergangen, wo alle Bücher nur das unrichtige ὅλον nachweisen. Dass aber hier das auch von Bekker aufgenommene ὄν allein recht ist, geht ganz deutlich aus dem folgenden Saz πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν hervor, der gar nicht hieher gehören könnte wenn oben ὅλον stände.

Ebend. Z. 14. Wenn aber dagegen. Hier geht nun das zweite Glied des Dilemma an, wenn nämlich das seiende weil es wirklich das Eins selbst ist, und nicht nur an der Einheit Theil hat, aus Mangel an Theilen da Theil und Ganzes Wechselbegriffe sind, überhaupt nicht ganz sein kann. Das ὑπ' ἐκείνου nämlich muss auf das ἕν bezogen werden, und das nur hat die Uebersezung nicht sowol eingeschoben als aus dem πεπονθέναι τὸ πάθος herausgenommen. Ob aber nicht doch besser wäre μὴ ᾖ zu lesen statt ᾖ μή, das lasse ich dahin gestellt sein. — Dieses zweite Glied nun wird wieder in zwei Fälle getheilt, wenn das Ganze demohngeachtet ist und wenn es nicht ist. Da nun unten bei dem zweiten Falle nur τὸ ὅλον schlechtweg steht, nicht αὐτὸ τὸ ὅλον, so fragt sich, ob man nicht auch hier lesen sollte ᾖ δὲ αὖ τὸ ὅλον, da denn αὖ die abermalige Theilung in zwei Fälle andeutete.

Ebend. Z. 31. ein Werden als seiend. Soviel als ein wirkliches Werden. Nämlich wenn jedes gewordene immer ein Ganzes geworden ist, weil nämlich eher das Werden nicht aufhört, so kann man auch wol sagen

das Werden sei allemal Werden eines Ganzen; ist also kein Ganzes, so ist auch kein wirkliches Werden. — In den folgenden Worten wird jeder Aufmerksame einen Fehler wahrnehmen, weil von einer Annahme, dass das ἓν nicht unter die ὄντα gehöre, hier gar nicht die Rede sein kann; ich muss es aber Heindorf wol Dank wissen, dass er nicht mit mir statt τὸ ἓν ᾖ hat lesen wollen τῷ ἑνὶ, was nur eine halbe Maassregel war, weil auch dieses noch einer Rechtfertigung bedurfte. Also besser die Worte ganz gestrichen. Nur Schade dass die Bücher auch gar keine Abweichung enthalten.

S. 137. Z. 4. über das seiende und nichtseiende. Das bedeutende liegt hier in dem und. Diese διακριβολογούμενοι nämlich welche das Sein und Nichtsein gegen einander hielten sind die überwiegend dialektischen philosophirenden vom Parmenides an, bis auf die aus der Schule des Gorgias welcher ja auch vornehmlich von den Verhältnissen des seienden und nichtseienden handelte; und bis auf diese eben hatte Platon nicht herabgehen wollen. Der folgende Ausdrukk aber ἄλλως λέγοντες geht auf die mehr real-philosophirenden, welche sich um das Nichtsein weniger bekümmerten, welches sowol von den Physiologen als von den ethisirenden sowol den pythagorischen als den materialistischen gesagt werden kann. Der Ausdrukk selbst zeigt hinreichend an, dass Platon die so beschriebenen aus einem ganz anderen Gesichtspunkt betrachtet. Man kennt seinen Widerwillen gegen den Demokritos, und nicht wenig Schuld daran ist wol, dass er durch dessen unverkennbaren Einfluss auf den Aristippos die sokratische Schule beflekkt sah.

S. 139. Z. 11. Vielleicht nun. Ich weiss noch immer mit diesem Saz nicht fertig zu werden ohne nach ἀποροῖεν stärker zu interpungiren, und mit Heindorf auch ohne Bücher das εἰ δὴ in εἰ δὲ zu verwandeln. Denn bis πεπόνθασιν kann ich freilich mit Bekkers Text sehr gut ausreichen; aber das unverbundene σκύπει kann ich dann nicht vertragen.

S. 140. Z. 29. gewiss doch. Bei Heindorf und Bekker sind diese Worte dem Theaitetos gegeben, und die in den Ausgaben und der Uebersezung dem Theaitet gegebenen Das verstehe ich wol mit zu der folgenden Rede des Eleaten gezogen. Die Entscheidung ist schwer. Denn wenn gleich Heindorf Recht hat darin, dass man aber eine fragende Anknüpfung erwartet wenn die Worte Δῆλον ὡς κ. τ. λ. noch dem Fremden gehören sollen, wozu noch kommt dass Μανθάνω τόδε γε ὡς sich schwer trennen, indem man eben so gut oder vielmehr eben so schlecht bei τόδεγε als bei ὡς die andere Person kann eintreten lassen: so stehen doch die inneren Gründe auf der entgegengesezten Seite. Denn es ist fast zu schnell dass Theaitetos durchsieht, wie es sich verhält mit dem erkennen und erkannt werden, und nicht recht passend für den Eleaten das μανθάνω; so wie wenn Theaitetos die Sache schon durchgesehen hat diese ganze folgende Auseinandersezung überflüssig ist. Wogegen wenn Theaitetos μανθάνω gesagt hat, das τόδεγε in dem Munde des Eleaten die Einleitung zum folgenden ist, dass nämlich Theaitetos dieses wol auf die erste Andeutung könne verstanden haben, dass aber das weitere mit dem τὶ δαὶ πρὸς Διός beginnende ihm wol noch nicht eingefallen sei. — In diesem Zweifel nun habe ich das alte unberührt gelassen.

S. 141. Z. 12. es habe. Die Uebersezung kann das ἔχειν nicht verschlukken, wahrscheinlich aber hat es auch die Urschrift nur verloren nach dem ψυχήν; wiewol in allen Bekkerschen Handschriften keine Spur davon zu finden ist.

S. 142. Z. 1. dass es unbewegt. ὡς ἀκίνητα zu lesen statt des jezigen ὅσα ἀκίνητα scheint mir noch immer eben so nothwendig als leicht. Denn will man mit Bekker das ὅσα ἀκίνητα retten, so muss man, wie auch Ficin gethan ξυναμφότερα ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα zum Subject machen und τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν λέγειν zum Prädicat, und so übersezen: muss er nur beides zusammen genommen alles unbewegte und bewegte das seiende und All nennen. Ich entschliesse mich aber hiezu ungern weil ὄν und πᾶν hier überall Subject sind. Und eben so verhält es sich etwas weiter unten (Uebers. S. 143. Z. 1.) in dem ganz parallelen Saz Οὐκ ἄρα κίνησις καὶ στάσις ἐστὶ ξυναμφότερον τὸ ὄν.

Ebend. Z. 7. O weh, Theaitetos! Die schon von Heindorf angegebenen Spuren der von ihm beigebrachten Verbesserung sind für mich auch jezt noch hinreichend, ohnerachtet durch die Bekkersche Vergleichung nichts hinzugekommen ist.

S. 143. Z. 32. die Erklärung beider zugleich. Der Saz ist allerdings schwierig wegen der unbestimmten Haltung der Ausdrükke. Der Schlüssel zur Erklärung scheint mir immer noch das γοῦν zu sein, welches wol nicht leidet dass der Inhalt ein Vorsaz sei den λόγος ganz aufzugeben; dass nun διωθεῖσθαι in einem hiemit zusammenstimmenden Sinne vorkomme lässt sich allerdings nicht nachweisen; nur διώκειν ist auch zweifelhaft und es findet sich in den Wörterbüchern nur eine zweifelhafte Stelle des Xenophon dafür angeführt, und wir können nur sagen wenn die unsrige noch dazu kömmt so möchte schon eine der andern zur Stüze dienen; εὐπροπέξατα konnte ein mildernder Ausdrukk sein wenn διωθεῖσθαι seine gewöhnliche Bedeutung von sich stossen auch hier haben konnte; da dies aber unmöglich scheint, so bildet es wahrscheinlich einen Gegensaz gegen die tumultuarische bloss auf die Verwirrung des Gegners ausgehende Verfahrungsweise der Euthydeme und ähnlicher.

S. 145. Z. 6. welche das All bald zusammensezen. Offenbar sind hier wiederum Herakleitos und Empedokles zusammengestellt, und so deutlich bezeichnet wie die hier angeführten Säze zusammengehören, dass keinem Zweifel unterworfen sein kann, welche Musen oben die συντονώτεραι sind und welche die μαλακώτεραι.

Ebend. Z. 25. wie der närrische Eurykles. Man sehe hierüber Schneider in der lezten Ausgabe seines Wörterbuches ι. ν. Εὐρυκλῆς. Auch unsere Stelle, und auch in der Uebersezung verbirgt sich das nicht ganz, deutet sehr stark darauf, dass, von einem berühmten Bauchredner dieses Namens hergenommen, die von innen herausredende Stimme eines jeden solchen sein Eurykles genannt wurde. — Da auch die Handschriften sich grossentheils dahin vereinigen die folgenden Worte Das aber etc. dem Theaitetos zu geben; so bin ich dieser Art gern beigetreten, wiewol auch die andere nicht so thöricht ist als Heindorf meinte.

S. 146. Z. 36. ob es solche. Das ταῦτ' ist wol schwer zu dulden. Denn dass die γένη selbst συνέχοντα sind davon kann nicht die Rede sein, sondern ob es συνέχοντα für sie giebt, und da scheint mir τοιαῦτ', was

auch Heindorf angenommen hat, noch immer die leichteste Aenderung, weil sich ὥστε so natürlich damit verbindet. Ueber den Sinn kann kein Zweifel sein, die Frage ist nach dem was unter den Begriffen dieselbe Gewalt hat, wie die Selbstlauter unter den Buchstaben.

S. 147. Z. 10. Wer also dieses. Diese schwierige Stelle, bei welcher noch immer einige Dunkelheit ruht auf den Worten δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, erwartet wol noch eine mit voller Sicherheit auftretende befriedigende Erklärung. Sie soll angeben die verschiedene Art wie die Begriffe mit einander Gemeinschaft haben und nicht; und deshalb denke ich man muss vorzüglich sowol die zunächst vorhergehende Stelle 253 c. als auch die zunächst folgende 254 b. im Auge haben. Aus diesen ergiebt sich, dass unsere Stelle anfängt mit einer durch alle hindurchgehenden Gemeinschaft oder dem die Stelle der Selbstlauter vertretenden; denn διὰ πολλῶν zumal da πάντῃ folgt ist doch hier wol wie öfter für διὰ πάντων gesezt und dass sie endigt mit dem schlechthin unvereinbaren; denn welche πάντῃ χωρὶς διωρισμέναι bleiben die treten in keine Gemeinschaft mit einander. Nothwendig also muss die beschränkte Gemeinschaft, das mehr und das weniger von Verbindung und Trennung zwischen diesen beiden Punkten liegen und also in den mittleren Gliedern gesezt sein. Die Idee welche durchaus verbreitet ist durch alles auch von einander ganz getrennte, ist unstreitig das Sein in allen den verschiedenen Abstufungen deren es nach der platonischen Erklärung der δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν fähig ist. Dass dieses Verbreitetsein der einen Idee auf Viele ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς bezogen wird, kann keinen Einwurf gegen diese Erklärung abgeben, indem auch alle Gattungsbegriffe für das Sein nur von einander gesondertes Einzelnes sind. Nur versteht sich dass auch jeder höhere Begriff für die ihm untergeordneten, die für ihn auch χωρὶς κείμενα sind ebenfalls auf eine besondere Weise das in ihnen allen verbreitete Sein ist. Dieser Anfang berechtiget zu dem Versuch auch in den übrigen Gliedern unseres Sazes die in der vorher angeführten späteren Stelle dargelegten Begriffe nachzuweisen, und demnach wäre denn die vieles von einander verschiedene äusserlich umfassende Idee keine andere als das ταυτόν. Denn wol mit Recht sagt Platon das Selbige umfasse viele von einander verschiedene Begriffe auf eine äusserliche Weise. Denn diese Umfassung ist durch die Reflexion bedingt, und also für die Sache selbst nur etwas äusserliches; wie z. B. auch Bewegung und Ruhe ihrem Begriff nach ganz geschieden als seiend doch dasselbige sind. Eben so die untergeordneten Begriffe werden unter einander dasselbige wenn sie auf den höheren bezogen werden. Denn gewiss nun würde die unter vielen immer an Eins angeknüpfte nichts anders sein als die Verschiedenheit, das θάτερον, durch dessen Theilnahme immer alles übrige einem bestimmten entgegentritt als nicht schön nicht gross u. s. w. Hier ist zwar die Bezeichnung minder klar, indess nicht so dass die Erklärung müsste aufgegeben werden. Denn wenn z. B. in dem Ausdrukk θάτερον τοῦ καλοῦ alles übrige gesezt ist, aber nur sofern es von dem Einen unterschieden ist: so kann man wol sagen dass der Begriff der Verschiedenheit durch alles durchgeht, aber so dass er immer nur an eine geknüpft ist; denn jedes verschiedene muss von etwas verschieden sein. Was Heindorf an die Stelle einer Erklärung sezen will, daraus weiss ich nichts zu

machen, und endlich der lezte Saz bezeichnet die entgegengesezten Begriffe κίνησις und στάσις, ἄνω und κάτω etc. als die gänzlich gesonderten, von welchen schon oben festgestellt war dass sie in keine Gemeinschaft mit einander treten könnten. Wenn der Ausdrukk der Urschrift nicht durchaus der bequemste scheint, um dasjenige darzustellen was hier als der Sinn der Stelle angegeben ist; so bedenke man dass Platon nur eine ganz kurze Andeutung geben wollte, und dass der Text nur wenig zu wünschen übrig lässt für eine Erklärung, welche die Verhältnisse der Stelle auf das genaueste ausfüllt. Denn Heindorfs Hauptbedenken, dass Theaitetos wenn so neue Dinge vorgetragen wurden nicht könnte παντάπασι μὲν οὖν geantwortet haben, scheint mir wenig erheblich. Einmal müssen sich doch diese Antworten etwas nach dem vorgesezten Gang des Gespräches richten, und dieser litt noch nicht die folgende Erläuterung hier gleich anzubringen, ja es war nicht einmal zwekkmässig die hier angedeuteten Begriffe nur als Erläuterung zu dieser Stelle auftreten zu lassen. Dann aber hat auch Platon mit seiner gewohnten Kunst die Nothwendigkeit vermieden dem Theaitetos eine solche fragende Antwort in den Mund zu legen, indem schon des Eleaten Frage keinesweges darauf geht, ob Theaitetos solche Ideen kenne oder zu finden wisse, sondern ob nicht wer sie kenne die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe verstehe, und dies konnte Theaitetos bejahen ohne sich in Weiterungen einzulassen. Heindorfs übrige Bedenken sind denke ich schon hier beseitiget; so wie ich von den Erklärungen die er vorschlägt nur sagen kann, dass einestheils Theaitetos gewiss eben so wenig Veranlassung gehabt hätte παντάπασι μὲν οὖν zu antworten: anderntheils aber sie mir nicht besser begründet scheinen als die meinigen und weniger der ganzen Aufgabe zu entsprechen. Daher bin ich meiner Erklärung treu geblieben bis ich etwas besseres erhalte, will aber doch nicht verschweigen, weshalb ich doch noch keine vollkommene Zuversicht zu derselben habe. Zuerst nämlich stimmt das hier aufgestellte doch nicht vollkommen mit der späteren schon angeführten Stelle auf welche sich die Auslegung vorzüglich stüzt; denn dort werden Bewegung und Ruhe als zwei Begriffe jeder für sich und um sein selbst willen gesezt, hier statt ihrer überhaupt nur der Begriff der Entgegensezung. Indess hat die spätere Stelle offenbar eine andere Abzwekkung als nur die Hauptpunkte für die Trennungs- und Verbindungslehre anzugeben; und daher konnte ich diesem Bedenken keinen entscheidenderen Einfluss einräumen. Das zweite aber ist dieses, dass in der Urschrift eine Art von Uebereinstimmung unter diesen vier Gliedern durch den Ausdrukk bezeichnet ist, welche in der von mir aufgestellten Erklärung keine eigentliche Bedeutung hat. Nämlich zuerst ist μία διὰ πολλῶν dann πολλαὶ ὑπὸ μιᾶς, dann wieder μία διὰ πολλῶν, endlich wieder πολλαὶ aber ohne μία sondern πάντη χωρὶς. Solchen Spuren geht wol der Ausleger mit Recht gern nach, zumal bei einem Schriftsteller wie Platon. Allein wenn ich dieser Bezeichnung ausschliessend nachging, wollte sie mich nie auf etwas bestimmtes führen, und ich musste doch dabei stehen bleiben dass die Vielen allemal das zu verbindende waren, die Eine aber das Verbindungsmittel; und so musste ich mich mit der Annahme begnügen, dass diese Regelmässigkeit des Ausdrukks unabsichtlich wol gewiss nicht wäre, wahrscheinlich aber doch mehr etwas äusserliches um dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen

Ebend. Z. 39. wenn wir noch Lust haben. Hier schimmert schon eine Unsicherheit durch; oder sollen wir sagen, diese Worte enthielten eine nicht zu übersehende Andeutung davon, dass es Platons Absicht von Anfang an nicht gewesen sei den dritten Theil der dieses Gespräch einleitenden Frage, den Philosophen, im Zusammenhange mit den beiden andern und durch Vermittlung des Eleaten zu behandeln.

S. 148. Z. 33. dies selbst. Das durch die Uebersezung in αὐτῷ verwandelte αὐτοῦ wird wol niemand vertheidigen; mancher aber vielleicht lieber bloss αὖ lesen wollen.

S. 149. Z. 7. Denn da alsdann. Dieser etwas schwer ausgedrükkte Saz fordert vielleicht eine Erläuterung. Es soll bewiesen werden, dass was zwei entgegengesezten Begriffen (hier Bewegung und Ruhe) gemeinschaftlich zukomme, nicht das Wesen eines von ihnen beiden sein könne. Denn wenn dieses gemeinschaftliche x = dem Wesen der Ruhe wäre: so müsste eben dieses x auch der Bewegung zukommen, also könnten, wenn dieser das Wesen der Ruhe zukäme, beide, Bewegung und Ruhe nicht entgegengesezt sein. Dies wird hernach angewendet auf die Begriffe des ταυτὸν und θάτερον als der Bewegung und Ruhe gemeinschaftliche.

S. 150. Z. 33. gewissermaassen selbiges. Ich habe mich zwar in der Uebersezung gewissermaassen dem Text den auch alle Bekkersche Handschriften bestätigen zu nähern gesucht, ihn aber doch nicht genau wiedergeben können, weil ich noch immer der Meinung bin, dass das αὕτη γε hier gar nicht an seiner Stelle sei, da gar nicht von der Bewegung allein oder aus einem besonderen Grunde, sondern von allen auf gleiche Weise gilt, dass er gewissermaassen selbiges ist.

S. 151. Z. 6. an der Ruhe oder dem Feststehen. Die Uebersezung musste hier noch ein Mittelglied einschieben, weil wir doch nicht füglich sagen können eine ruhende Bewegung.

Ebend. Z. 8. Ganz richtig. Fast unwidersprechlich geht aus der Wendung dieser Antwort hervor was Heindorf vermuthet, dass hier eine Zwischenrede verloren gegangen, durch welche das Nichttheilhaben der Bewegung an der Ruhe noch einmal ausdrükklich gesezt und gesagt wird, darum wieder könne man nicht von einer ruhenden Bewegung sprechen. Eben so wie vorher ausgeführt ist, in wiefern sie sowol selbiges sei als nicht selbiges und unten in wiefern sie verschiedenes sei und auch nicht verschiedenes.

Ebend. Z. 20. sollen wir sagen. Ich folge den freilich nur wenigen Handschriften, welche ἆρα τῶν lesen.

S. 152. Z. 25. Das vorgesezte Nicht. Die Urschrift hat hier freilich zwiefach μὴ und οὐ, allein beide werden hier ganz gleich gesezt, und wer hier zwischen μὴ ὄν und οὐκ ὄν in der Sache selbst einen Unterschied suchen wollte, der wäre schon der Sprache nach, aber auch wie eben diese Stelle zeigt, auf einem ganz falschen Wege.

S. 153. Z. 28. die Natur des verschiedenen oder die Verschiedenheit. Vielleicht bedarf es weniger Entschuldigung dass wir überhaupt das Substantivum, welches dem Platon offenbar fehlte und ihm zu bilden zu kraus war an die Stelle der φύσις θατέρου sezen, als dass wir es nicht vielmehr schon früher gethan. Allein auch dies wird dem gründlichen Leser wol recht sein.

Ebend. Z. 34. nicht minder — als das seiende selbst seiend. Nämlich *οὖσά ἐστιν* muss man offenbar mit Simplicius lesen statt *οὐσία ἐστ.*

S. 154. Z. 4. nichtgross und nichtschön. Ganz unthunlich war dies auszulassen im Deutschen; aber zu hart ist es auch in der Urschrift, und wir wollen lieber glauben *ἦν μὴ μέγα καὶ μὴ καλὸν* sei ausgefallen; denn es so zu stellen wills mir besser gefallen, als so wie Böckh gethan hat und mit ihm Heindorf und Bekker.

Ebend. Z. 13. und haben es dargestellt. Auch nur mit Einer Handschrift ziehe ich das *αὐτὸ* dem *αὐτῷ* vor, welches eine Ziererei wäre. Heindorfs Vertheidigung desselben verstehe ich nicht.

Ebend. Z. 17. die erforschende Seele. Ich habe hier eben so übersezt, wie oben. Sind die Verse öfter wieder gekommen: so hat auch wol eine solche Verschiedenheit wie zwischen *διζήσιος* und *διζήμενος* schwerlich statt gefunden.

Ebend. Z. 24. von dem jedem seienden. So glaubte ich *ἕκαστον* übersezen zu müssen, da doch eigentlich das *μὴ ὄν* nur Ein *μόριον* des *θάτερον* ist.

Ebend. Z. 29. also sage uns Niemand nach. In diesem Saz wird Jeder den Charakter einer Vertheidigung gegen einen missverstehenden Gegner leicht erkennen, und auch hier ist wol vorzüglich an den Antisthenes zu denken.

S. 155. Z. 40. Ueberlege nun. Auch dies hat ganz das Ansehn sich auf eine bestimmte Beschuldigung zu beziehen, als ziehe Platon seine Polemik gegen Andere sehr gekünstelt herbei; wie denn das unmittelbar vorhergehende wieder Polemik ist gegen den Antisthenes. S. *Arist. Metaph. V*, 29.

S. 157. Z. 36. berechnen können. Auch Bekker liest mit Heindorf *ἀπολογισώμεθα;* keine Handschrift aber hatte das richtige.

S. 160. Z. 5. Auch von dieser. Auch von dieser Stelle kann man nicht anders sagen als dass sie auf den Antisthenes geht nach demselben Zeugniss des Aristoteles.

Ebend. Z. 22. Nämlich seiendes. Auch hier konnte Bekker nur aus Cornars Verbesserung das richtige geben ohne Handschrift. Richtig aber ist dies *ὄντων* gewiss; denn der Ausdrukk geht ganz zurükk auf das vorige *ἕτερα τῶν ὄντων*, und hiesse vollständig und um eben jenes vorige dadurch, dass er das *περὶ σοῦ* nachdrükklicher nachbringt, gehörig zu beschränken: *Ὄντων μὲν τῶν περὶ σοῦ ἕτερα ὄντα δέ γε.* — Dass die Uebersezung Anfangs wirkliches und seiendes neben einander stellt, geschieht, um anzudeuten, wie hier der Sprachgebrauch sich aus dem des gemeinen Lebens entwikkelt und in den philosophischen übergeht, was bei dem *ὄντα* und *ὄντως* in diesen Dialogen kaum genug kann in Acht genommen werden.

S. 161. Z. 4. Meinung oder Vorstellung. Hr. Ast hat mich hier getadelt, und will *δόξα* durch Urtheil und *φαντασία* durch Vorstellung übersezt haben. Allerdings habe ich nicht ganz Recht gehabt *φαντασία* durch Erscheinung zu übersezen, weil wir darunter mehr den äusseren Gegenstand als den Zustand des Bewusstseins selbst zu verstehen pflegen und die Erklärung S. 231 durch *φαίνεται* etwas spät kommt und auch nicht einmal gehörig hervortritt. Auch bei dem Ausdrukk Vorstellung denken wir nicht so bestimmt dass dadurch bejaht oder verneint wird wie Platon

dies in δόξα will gedacht haben. Allein Hrn. Ast habe ich auch nicht recht folgen können. Denn in unserm Worte Vorstellung ist keinesweges die Entstehung aus einem Sinnes-Eindrukk bestimmt mitgesezt, am wenigsten so wie wir das Wort im gemeinen Leben gebrauchen; und δόξα durch Urtheil zu übersezen hätte nicht nur eben dieses gegen sich, sondern auch wäre dadurch weder das Verhältniss von δόξα und ἐπιστήμαι ausgedrükkt, noch stimmte die Uebersezung mit δοξάζειν welches fast nie durch Urtheilen würde übersezt werden können. Mir blieb daher nichts übrig als hier schon wie S. 231 zwei Ausdrükke für δόξα zu nehmen, und für φαντασία mich hier des Wortes Wahrnehmung zu bedienen, welches sonst für αἴσθησις bestimmt ist.

S. 163. Z. 24. oder sollen. Eigentlich stellt der Eleate hier drei mögliche Fälle von welchen er zwei verneint, das αὐτόματον welches er für eine eigentliche Hervorbringung weil es gedankenlos ist nicht will gelten lassen, und dann die Hervorbringung durch einen andern als Gott.

S. 164. Z. 33. der Doppelschein. Der Lexicograph Timaios beschreibt unter διπλόον nur die διπλόη und lässt uns diese schwere Stelle ganz unberührt, und auch Ruhnken unserer Stelle nicht gedenkend hat nicht gesehen dass dort διπλόη zu lesen sei. Es bleibe also den Optikern überlassen genau auszumitteln was hier gemeint ist.

S. 165. Z. 7. durch die. Die Bücher haben die von Heindorf erwartete Hülfe nicht gegeben. Daher nach der Analogie mit dem vorigen Saz und aus demselben zu φαμέν wol ποιεῖν zu ergänzen und αὐτουργικῇ, εἰδωλοποιϊκῇ zu schreiben ist.

S. 166. Z. 34. Dünkelnachahmung. Hiebei muss man die alte Bedeutung des Wortes Dünkel vor Augen haben, nach welcher es von jeder Meinung mit Hinsicht auf ihre unzuverlässige Begründung konnte gesagt werden.

S. 167. Z. 38. Die Nachahmerei. Man muss τὸ δὴ . . μιμητικὸν lesen, um mit der Analogie, weil immer ὁ μιμητὴς gesagt war, zugleich die richtigere Struktur des Sazes zu retten, aus welcher zulezt nur ganz leise ausgewichen wird, um das Homerische ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ ἅματος, *Il. VI*, 211., bequemer anzubringen.

ZUM STAATSMANN.

S. 181. Z. 31. Das lässt sich hören. Heusde theilt diese Worte in ununterbrochenem Zusammenhang mit den vorigen und folgenden dem Eleaten zu. Allein wenn gleich das ἔοικέ γε nach dem verwundernden τί μήν; ehe noch eine besondere Aufklärung erfolgt ist, ungewöhnlich scheint, so kann es doch nur dem Sokrates beigelegt werden; denn ein weiteres Fortgehn des Eleaten, ohne erst im Allgemeinen die Billigung seines Mitunterredners erhalten zu haben, wäre noch weniger zu dulden.

S. 184. Z. 31. Der eigentlichen Kaufleute. Platon konnte hier nicht ἔμποροις sagen, weil ein αὐτόπωλος auch wol ἔμπορος sein kann, nie aber, wenn er auch im Einzelnen verkaufte, κάπηλος konnte genannt werden.

Bei uns hingegen ist gerade der eigentliche Kaufmann entgegengesezt dem handelnden Fabrikanten.

S. 188. Z. 26. Allein so würde. In diesem Saz muss man offenbar um eine Structur zu gewinnen mit Heindorf das ὃ hinter ἄλλο löschen; den Optativ διονομάζοι bieten nun schon die Bekkerschen Handschriften, wie er auch κατὰ ταυτὰ schreibt.

S. 190. Z. 13. mit dem zu Fuss gehenden. Die vorhergehende Frage macht freilich das εἰ περὶ was Bekker gegeben hat wünschenswerther als ὡς περί, was Heusde gegeben hat.

S. 191. Z. 1. einige ihrer Art nach ungehörnt. Sollte Platon wol ohne es zu wissen hier wo er den längeren Weg sich nicht verdriessen lässt, doch von seiner Regel abgegangen sein nie zu theilen ohne einen Begriff, damit jeder Theil desto sicherer eine Art sei, also eine Einheit für sich sei? Denn eine bloss verneinende Bestimmung wie ungehörnt bildet keinen Begriff, und es liegt eben so wenig eine Einheit darin wie in dem unhellenischen oder barbarischen.

Ebend. Z. 5. wie wir auch schon früher gethan. Diesen Zusaz konnte die Uebersezung nicht vermeiden, weil sie hier wie im Sophisten schon vorher Umschreibungen statt neuer von Platon zusammengesezter Wörter geben musste.

Ebend. Z. 39. bis auf zwei Gattungen. Also den Menschen, der gesucht wird und noch eine ausser den Heerden. Diese eine muss aber auch eine vierfüssige sein, wie aus der folgenden Theilung erhellt. Nun ist aber wol kein anderes zahmes in Heerden geführtes idiogonisches Geschlecht übrig als das der Schweine. Dass nur die Nennung derselben so zart vermieden wird, dahinter ist gewiss eine scherzhafte Ironie verborgen.

S. 192. Z. 10. als die Diagonale. Die Sache ist, wenn man sich zumal der Stelle im Theaitetos erinnert, sehr einfach. Das einfüssige Vierekk liegt zum Grunde; die Diagonale von diesem vermag oder producirt, δύναται, ein zweifüssiges, und ist also in dieser Vergleichung das Bild des Menschen. Von dieser, wenn aus ihr ein Vierekk erbaut worden, wird die Diagonale das Vierfüssige halten, und also das Bild der Natur des Vierfüssigen sein, denn sie heisst wirklich δύναμις τετράπους, so wie jene δύναμις δίπους. — In dem gleich folgenden Saz war es wol deutlicher zu sagen, die Diagonale unserer, nämlich des auf die Diagonale des einfüssigen gebauten Vierekks, als buchstäblich die Diagonale unserer Diagonale.

Ebend. Z. 23. mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste. Bekker ist hier da ihm die Handschriften nichts gaben dem alten Text treu geblieben, welcher die Beiwörter γενναιότατον und εὐχερέστατον beide auf die ungenannte Gattung bezieht. Ich halte dieses aus mehr als einem Grunde für unmöglich. Denn da es lächerlich sein soll dass der Mensch mit dieser Gattung zusammengelaufen ist, so müssen sie beide wenig mit einander verwandt sein, und so erfordert schon die Sache dass von dem Menschen eben sowol als von der andern Gattung etwas ausgesagt werde um dies Verhältniss herauszuheben; von dem Menschen aber wird hier gar nichts ausgesagt wenn jene Beiwörter beide der andern Gattung angehören. Weiter aber, welches soll denn nun diese Gattung sein? genannt wird sie nicht. Sollen wir nun glauben, dass Platon der

sonst auch die Läuse nennt, sich hier mit noch einer Gattung eben so zieren sollte wie er sich eben mit den Schweinen geziert hat? Aber es kann auch keine andere sein, als eben die Schweine, weil nur von Einer Gattung mit welcher der Mensch mit hiess die Rede ist, und wir also nicht weiter in der Eintheilung zurükkgehen dürfen. Auch würde das lächerliche ganz wegfallen, wenn man an eine frühere Stelle denken sollte wo noch gar vieles ungeschieden war. Die Schweine also werden *γένος γενναιότατον καὶ ἅμα εὐχερέστατον* genannt. Das erste offenbar ironisch; das zweite aber offenbar nicht, wie man aus dem *εὐχερὴς βίος* des Mannes sieht dem dieses *γένος* anvertraut ist, und der eben deshalb als eine höchst lächerliche Gesellschaft des Königes erscheint. Daher nun können nicht beide Beiwörter auf die Schweine gehn, sondern man muss das *γενναιότατον* dem Menschen geben, und nur das *εὐχερέστατον* dem Schweine lassen. Also der eine Casus ist zu ändern so dass *γενναιότατον* auf *ἀνθρώπινον γένος* bezogen werden muss und *εὐχερέστατον* auf das andere; dann ist das verknüpfende *καὶ* vor dem zweiten *ἅμα* zu löschen und endlich der Artikel entweder auch vor *γενναιότατον* zu löschen oder auch vor *εὐχερέστατον* hinzuzufügen. Solche Aenderung sich zu construiren hat die Uebersezung nicht umhin gekonnt.

S. 193. Z. 6. die Landgänger. Ohne zu glauben dass der Text verdorben sei hat die Uebersezung sich hier eine Aenderung erlaubt, um den Platon selbst zu verbessern, der sich seiner Ausdrükke nicht recht genau scheint erinnert zu haben. Denn wenn das *πεζὸν* (vgl. S. 190 d. Uebers.) in zweifüssiges und vierfüssiges getheilt wird: so ist der Mensch nicht mehr mit dem *πτηνὸν* zusammen, welcher schon dem *πεζὸν* entgegengesezt war als der andere Theil der *ξηροβατικόν* oder *ξηροτροφικόν* (S. Bekker Plat. S. 261. 262.). Auf dieses also wollte er eigentlich zurükkgehn und es nicht in *πεζὸν* und *πτηνὸν* theilen, sondern gleich in *δίπουν* und *τετράπουν*, wodurch viele Glieder erspart wurden und nur noch das zweifüssige zu theilen blieb in kahles und gefiedererzeugendes. — Viel ehrenvoller nun ist es wol nicht wenn das Federvieh die lezte und am schwersten abzusondernde Gesellschaft des Menschen bleibt und der Gänsejunge die des Königes, als wenn es der Schweinehirt ist und die Schweine. Aber Platon wollte ja auch zeigen und legt Accent genug darauf, dass bei dieser Art zu theilen dergleichen nicht kann vermieden werden.

Ebend. Z. 33. die Kunst der Hütung. Man mag nun als die drei Glieder ansehn *γενέσεως ἀμίκτου* und *νομευτικὴ* oder *γενέσεως ἀμίκτου, νομευτικὴ* und *ἐπιστήμη*, so ist die Zusammensezung nicht vielfältiger als oben *ἀκεράτου φύσεως θρεπτικὴ τέχνη*. Es scheint also hier nur herausgehoben zu werden im Gegensaz zu dem nächsten und lezten welches als *ἀνθρωπονομικὴ* so schön in Eins geht.

S. 195. Z. 37. dem goldenen Lamme. Dies entwendete als ein Zeichen des Rechts auf die streitige Herrschaft Thyestes seinem Bruder Atreus. S. Eurip. Orest. V. 809. mit dem Schol.

S. 199. Z. 9. wie jezt aber. Ein Verderbniss ist hier wol zu vermuthen, da ein solcher Accusativ dem Platon eben nicht gewöhnlich ist. Dass aber auch damals Untergötter sollen theilweise mitgeherrscht haben, sieht man aus dem Verfolg.

S. 200. Z. 20. Samen für die Erde. Die Uebersezung erklärt sich hier für falsch zugleich mit dem Text; πεσοῦσαν oder eben so auch Bekkers πεσούσην erklärt sich selbst schon dafür, wahrscheinlich ist aber auch schon σπέρματα falsch. Denn da kein neues erdgeborenes Geschlecht zufolge der Erzählung hervorgehn sollte; so ist nicht abzusehn worauf dieses Fallen lassen, oder was es sei, der Samen in die Erde gehen sollte. Das Wahre findet vielleicht ein glükklicherer Verbesserer den Bekker durch ein Sternchen auffordert, da auch dessen Handschriften nichts gegeben haben.

Ebend. Z. 34. ging sie. Der aufmerksame Leser wird sehen dass ich hier Bekkers Interpunction verlassen habe. Ich konnte aber nur auf diese Art ganz herausfinden.

S. 206. Z. 2. alles lebendige. Wol nur zufällig, weil vorher ζῶον in der Bedeutung Gemälde stand, steht es hier für den darzustellenden Gegenstand überhaupt. Indess habe ich die Spur des Wortes nicht ganz verwischen wollen, weil es auch so für diesen Gegenstand passt, und eine noch schwierigere Forderung ausdrükkt.

Ebend. Z. 12. Gar wunderlich. Ich habe mich zurükkgewendet zu der kurzen Lesart zu der auch Bekker sich bekennt da nicht nur aus den Zusäzen, welche seine Handschriften enthalten, doch ohne grosse Nachhülfe nichts gesundes aufzustellen ist, sondern auch bei genauerer Betrachtung sehr deutlich erhellt, dass diese Zusäze der bald folgenden Stelle (Bekk. S. 291. Z. 1. Ὅτι τῶν στοιχείων Uebers. S. 206. Z. 23. Dass sie jeden Buchstaben) angehören, welche eben dieses περὶ ἐπιστήμης πάθος beschreibt, und dass sie also nur Nachweisungen eines Lesers waren, welche gedankenlos in den Text übertragen sind.

S. 210. Z. 5. des Fadens zur Kette u. s. w. στήμιον heisst freilich auch überhaupt Faden; in Verbindung aber mit κρόκη ist es der Faden der Kette dreller schon gesponnen als der weichere des Einschlags, auf welchem Unterschied ein grosser Theil der Anwendung beruht welche hernach von der Weberei gemacht wird. Der ganze Gebrauch der hernach von der Weberei gemacht wird zur Erläuterung der Staatskunst beruht darauf, dass bei den Alten schon der Faden zum Einschlag allgemein lokkerer war als der zur Kette. Die besonderen Namen für beide fehlen uns, und die Uebersezung musste umschreiben.

S. 211. Z. 26. die eine Hälfte. Hierüber schon beim Sophisten das nöthige.

S. 214. Z. 2. sie dürften nur. Da auch Bekker dem Text nicht geholfen hat da die Structur doch offenbar auf eine unzierliche Weise unvollständig ist: so blieb nichts übrig als nur den Sinn, über den kein Streit sein kann, wiederzugeben.

Ebend. Z. 41. zur Darlegung des genauen selbst. Da die Handschriften hier alle einstimmig sind, und nichts grammatisches entgegen steht: so ist hier wol nichts zu ändern, ohnerachtet die Hinweisung auf eine Erörterung über das ἀκριβὲς oder die ἀκρίβεια hier ziemlich verloren steht. In das Gebiet der Messkunst gehört freilich dieser Begriff, und zu verachten ist die Andeutung nicht dass es auch ein zwiefaches genaues gebe, gemäss dem schon aufgestellten Unterschiede.

S. 215. Z. 13. Geschwindigkeiten. Ich bin hier gegen Bekker

dem Text des Stephanus treu geblieben, da die räumlichen Dimensionen durch μήκη, βάθη und πλάτη schon erschöpft sind.

S. 217. Z. 10. welchen wir uns. Der Text ist gewiss auch hier nicht zu loben; aber da die Handschriften nichts helfen und der Herausgeber sich beruhigt, muss auch der Uebersezer sich genügen lassen.

Ebend. Z. 13. Aber auch nicht nach diesem allem. Dieser in der Uebersezung wie in der Urschrift ziemlich dunkle Saz ist wol, wie die Folge zeigt, nicht anders zu verstehen, als dass doch nicht alles nach irgend einem schikklichen wol gemessene zu loben sei.

S. 218. Z. 40. Wie sollte er auch? Πῶς γὰρ οὔ; welches in Form der Frage bejaht, kann hier wol nicht stehen, weil der Fremde verneint hatte, und also diese Antwort des Sokrates von Seiten des Eleaten eine Vertheidigung seiner Verneinung erfordert hätte. Die Formel wäre nur sofern zulässig als man sie nicht auf das nächste προσῆκον οὐδέν, sondern auf das weiter zurükkliegende συχνὸν εἶδος beziehen wollte. Daher habe ich lieber übersezt als ob das οὐ von einem unverständigen Abschreiber herrührte.

S. 219. Z. 39. Und die Baumschäler. Die φλοιστικὴ als eine nur rohen Stoff fördernde Kunst muss hier im Nominativ stehn. Das dasselbe auch von der σκυτοτομικὴ gelten, und diese also im weiteren Sinne, dem etymologisch engeren, genommen werden soll, sieht man aus der Art, wie sie mit der φλοιστικὴ, als gleich ihr δέρματα περιαιροῦσα die eine φυτῶν die andere ἐμψύχων σωμάτων zusammengestellt ist.

S. 220. Z. 21. die Nahrung. So muss man freilich durch das vorige genöthiget übersezen, weil hier bei der Aufzählung der bisher aufgestellten sieben Arten keine derselben fehlen darf. Dagegen ist wol kein anderes Beispiel vorhanden, und auch an und für sich durchaus nicht wahrscheinlich, dass θρέμμα jemals sollte seine gewohnte passive Bedeutung verlieren. Die Handschriften geben keine Hülfe; der Uebersezer konnte sich also nur an das nothwendige durch den Zusammenhang gebotene halten. Wobei zwei Vermuthungen frei bleiben, entweder dass aus τροφή oder einem andern Worte θρέμμα fälschlich geworden sei, oder dass hier eine Lükke ist, τροφὴ ausgefallen und θρέμμα ursprünglich die Bezeichnung des achten κτῆμα, der zahmen Thiere gewesen ist.

S. 235. Z. 15. alsdann nur einer. Nämlich der wahrhafte Herrscher würde nie einen andern in die Gemeinschaft des Herrschers aufnehmen; noch wenn er einmal dafür erkannt wäre würden andere viele oder wenige dieses begehren; also würden alle Nachahmungen gesezmässige und gesezlose mit ihren Namen untergehen in der einzigen wahren Staatsverfassung des ächten Königthums.

S. 236. Z. 5. dass in jeder andern Verwaltung. Fehlerfrei ist wol dieser Saz nicht. Da aber auch Bekkers Handschriften nicht abweichen: so musste die Uebersezung nur auf Gerathewol das nothwendige ergänzen, wobei sie den Ficin zum Vorgänger hat.

S. 238. Z. 27. Rednergabe. Platon vermeidet hier gewiss absichtlich den gewöhnlichen Ausdrukk ῥητορικὴ und bedient sich des seltneren vielleicht gar von ihm zuerst gebrauchten ῥητορεία welches er dem edleren Dienst der Gerechtigkeit widmen wollte, was jedoch Isokrates und die späteren wieder verdorben haben.

S. 242. Z. 32. Wie solltest du das nicht? Das folgende zeigt wol deutlich genug, dass man statt *Τίδ' ὄν;* lesen muss *Τίδ' οὔ;* denn nur darauf können sich die nächsten Worte des Eleaten beziehen. Bekker hat dieses *οὐ* aufgenommen, aber ohne dass sich deutlich ergäbe ob aus Handschriften oder nicht.

S. 243. Z. 27. und die tapfern. Nach Heindorfs einleuchtender Verbesserung *ἀνδρείαν* statt *ἀνδρίαν*. — Ueber die an dieser Stelle unvermeidliche Uebersezung von *ἰδέα* und *εἶδος* ist schon beim Phaidros das nöthige gesagt, wiewol vielleicht nicht aus den rechten Gründen gehörig entwikkelt, was einem andern Orte muss vorbehalten bleiben.

ZUM GASTMAHL.

Es versteht sich von selbst, dass die Uebersezung statt des Textes der Wolfischen Ausgabe des Gastmahls auch hier den Bekkerschen zum Grunde legt; doch aber sowol was die Lesart betrifft hie und da auf jene Ausgabe zurükkkommen wird, als auch zur Erklärung vornehmlich sich befugt hält, das nothwendigste aus ihr zu entlehnen, um so mehr als es nicht mehr in eines jeden Lesers Gewalt stehen möchte, sich die Jünglingsarbeit dessen, der ein solcher Mann geworden ist, zu verschaffen.

S. 263. Z. 16. Denn Homeros. Dies geht auf den Vers *Ilias II*, 405. Aber es kam freiwillig der Rufer im Streit Menelaos. Das Sprüchwort aber führt Athenaios IV, 27. p. 178 Cal. in zweifacher Gestalt an *Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν* und *Αὐτόματοι ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν*. Das lezte jedoch ist offenbar eine Umkehrung des ersten auch in einem ganz anderen Sinn, das erstere aber ist gewiss das ursprüngliche, wie es sich auch beim Athenaios aus einem Gedicht des Bakchylides angeführt findet *Αὐτόματοι δ' ἀγαθῶν δαῖτας εὐόχθους ἐπέρχονται δίκαιοι φῶτες*. Gewiss auch hat Platon dieses im Sinn gehabt, nur weder in der lyrischen Umstellung des Bakchylides noch vielleicht in derselben hexametrischen, welche Athenaios anführt, sondern aus einer andern Stelle, wo es in zwei Hexameter vertheilt war

— *ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν*
αὐτόματοι ἀγαθοί.

Ein sonderbarer Gedanke aber ist es von dem Scholiasten dass er uns an das zweite Sprüchwort des Athenaios verweiset welches von Tapferen und Feigherzigen handelt, wahrscheinlich in dem kriegerischen oder feindseligen Sinn, dass die Tapfern ungeladen erscheinen, und die Feigherzigen vertreibend, sich selbst an die Schüsseln sezen. Sondern Sokrates meint *ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας* und sagt nur scherzweise sie wollten es durch eine Umdrehung einmal verderben indem sie nämlich den Agathon und seine Gäste *ἀγαθοὺς* nannten, welches in der Uebersezung nicht anders ausgedrükkt werden konnte als durch das beim Guten. Denn der homerische Fall lässt sich auf das *ἀγαθοὶ ἐπὶ δειλῶν* gar nicht anwenden, weil wenn nur eine Anwendung überhaupt da sein soll, Agamemnon musste ein *δειλὸς*

sein. Sondern was Sokrates dem Homer vorwirft ist dass er auf das Sprüchwort, als sei es älter, anspielend, den Menelaos einen ἀγαθὸς nenne.

Ebend. Z. 19. Weichlich war. Il. XXII, 588.

S. 264. Z. 40. durch einen Wollenstreif. Das Wasser wurde um es zu reinigen vermittelst eines überhängenden Wollenstreifes aus einem angefüllten Becher in einen leeren hinübergeleitet.

S. 266. Z. 17. aus des Euripides Melanippe. Dies betrifft nur die Worte „denn nicht mein ist die Rede οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα.

Ebend. Z. 20. Ist es nicht arg. Bei der Beurtheilung dieser dem Anschein nach in der Urschrift mehr als nachzubilden möglich war unregelmässigen Periode kommt alles darauf an von wo an Eryximachos die Rede des Phaidros zu verlassen anfängt und in seinem eignen Namen spricht. Der Gebrauch der zweiten Person entscheidet dafür, dass Phaidros fortredend eingeführt wird bis zu den Worten ἴδοις ἂν ἐγκεκωμιασμένα. Nimmt man nun an dass von den folgenden Worten an Eryximachos selbst dem Phaidros beistimmend redet: so bleibt in diesem lezten Theile nicht nur das Heraustreten aus den Infinitiven unregelmässig, sondern vorzüglich muss man auch in dem lezten Saz noch δεινὰ εἶναι aus der Rede des Phaidros ergänzen; also im Deutschen „ganz recht zu haben, nämlich dass es arg sei." Was aber diese selbst anbetrifft: so kann man nur annehmen, dass die Vollendung des mit εἰ δὲ βούλεοι anfangenden Sazes, nachdem er durch das καὶ τοῦτο μὲν unterbrochen worden, unterblieben sei. Dieses alles aber für den deutschen Leser mühsam nachzuschnizeln hätte keinen Gewinn gebracht.

S. 267. Z. 24. Sondern Hesiodos sagt. Theogon. v. 116. Nach Voss:

aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd' ein dauernder Siz den gesammten
Ewigen — — — —
— — — — — — — — —
Eros zugleich

allein diese Uebersezung zu gebrauchen schien mir hier bedenklich, weil das „Ewigen" hätte mitgenommen werden müssen, welches selbst gar sehr bedenklich ist. Denn anderer von Andern schon ausgeführten Gründe nicht zu gedenken macht schon die Art wie hier citirt wird in der That mehr als wahrscheinlich, dass Platon den 118ten Vers nicht gekannt hat, da gewiss kein Alter es aushalten konnte so zu citiren, dass das Adjectiv von seinem Substantiv gerissen wurde, ja ich möchte glauben auch v. 119 müsse der Verdammniss seines Vorgängers folgen. Platon hat übrigens durch das eingeschobene γενέσθαι worauf Accusative folgen mussten Verwirrung angerichtet, welche noch durch das folgende asyndeton vermehrt wird. Bekkers Handschriften haben hiegegen keine Hülfe verliehen; die Uebersezung hat also ihrem Leser selbst helfen müssen. — In dem folgenden Verse des Parmenides ist das Subject, wie wir aus Simplicius wissen können δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ, welches Wesen er wie es scheint auch κληροῦχος Δίκη und Ἀνάγκη genannt hat.

Ebend. Z. 29. Auch Akusilaos. Einer der ältesten Geschichtschreiber, wenn nicht vielmehr Vorgeschichtschreiber oder prosaischer Mytho-

loge, der sich so genau an den Hesiodos hielt, dass er Einigen nur schien diesen in Prosa verwandelt zu haben. Je genauer und bekannter diese Uebereinstimmung gewesen, um desto weniger kann die vorhergehende Anführung des Parmenides bloss dem Stobaios zu Liebe für ein Glossem gehalten werden. Denn von nur zweien, die am Ende gar in Einen zusammenschmölzen, οὕτω πολλαχόθεν zu sagen, wäre auch in einer Lobrede fast lächerlich.

S. 268. Z. 8. könnte man also. In diesem Saz war es möglich die logische Ungenauigkeit des Redners nachzubilden, daher wollte ich sie auch dem deutschen Leser nicht vorenthalten. Die öftere Wiederkehr solcher Säze zeigt deutlich genug, dass dieses gesucht ist und absichtlich.

S. 269. Z. 12. Aischylos aber. Diese Stelle, welche aus der ersten Ausgabe verwiesen war, ist wieder eingewandert, da sich der gegen sie erhobene Verdacht durch keine Handschrift bestätiget hat. Näher betrachtet scheint auch das unmittelbar folgende für ihre Aechtheit zu sprechen wie auch schon Bast (krit. Vers. S. 18) bemerkt hat; so wie gewiss auch für die ganze Bauart und Stellung derselben es an Analogien bei unserm Schriftsteller nicht fehlt.

Ebend. Z. 21. höher als die Alkestis geehrt. Diese nämlich war oben sehr bestimmt als die Liebende dargestellt.

S. 270. Z. 24. Wie denn auch. Diesen Zusaz, der eigentlich eine Erläuterung des obigen ἐρῶσι δὲ - - οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων ist, hat der Redner bis hieher verspart, um den Uebergang zu dem Gegensaz rhetorischer bilden zu können.

S. 271. Z. 9. dass manche sagen durften. Wenn gleich nicht mehr Phaidros der grosse Verehrer des Lysias redet, sollen wir doch wol hier an die in dem Dialog Phaidros durchgezogene Rede des Lysias, deren Thema dies war, uns erinnern.

Ebend. Z. 30. sowol durch jenes andere alles. Dieses andere alles kann doch nur Philosophie und Gymnastik sein, und für diese wenigen Fälle ist der Ausdrukk etwas zu reich. Allein wo so viele Bücher alle schweigen und die Nothwendigkeit nicht sehr dringend ist, da ist ändern vorwizig. Eine solche Nothwendigkeit scheint aber wol vorhanden zu sein.

S. 272. Z. 11. den schärfsten Tadel. Der Uebersezer wenigstens gesteht nicht zu wissen was die Philosophie hier soll, welche in der Urschrift den Tadel ausspricht, da doch durchaus nur von der öffentlichen Meinung die Rede ist. Sollte nicht vielleicht das Wort ursprünglich eine Glosse gewesen sein, die ein wolmeinender aber sich selbst nicht viel vertrauender Leser etwa aus dem kurz vorhergegangenen τοῦτό γε καὶ ἥγε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία sich zunächst zu dem Worte πλὴν τοῦτο gemacht hatte, und die erst nachher zum folgenden ist gezogen worden?

S. 274. Z. 29. und auch den Geliebten. Besser würde der ganze lezte Theil der Rede aufgenommen wenn es hiesse, und auf die des Geliebten; aber keine Handschrift liest, wie zu wünschen wäre, τὸν ἐρῶντα αὑτὸν αὑτοῦ καὶ τοῦ ἐρωμένου.

S. 276. Z. 4. und alles dergleichen. Die Uebersezung folgt hier einer Interpunction, die Wolf schon in den Noten angegeben, wenn gleich nicht in den Text aufgenommen hat.

Ebend. Z. 18. Er sagt nämlich. Von dem was ich über diese Stelle in meiner Abhandlung über Herakleitos (Mus. d. Alterth. Wiss. 1. p. 410. flgd.) gesagt habe möchte ich hier nur soviel berichtigen, dass man nicht glauben müsse, aus der tadelnden Erläuterung folge dass Platon alles hier buchstäblich angeführt habe, sondern nur das was er erörtert und tadelt. Dies ist aber eigentlich nur die Formel *τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεται*. Weil nun aber die *ἁρμονίη κόσμου* nichts anders ist als das Eine selbst in diesem Zusammensein entgegengesezter Zustände: so konnte sich Platon berechtigt glauben was Herakleitos anderwärts von der Zusammenstimmung der Welt gesagt auf das Eine zu beziehen. Ich glaube also nicht dass diese Anführung uns berechtiget zu den beiden dort von mir angeführten Stellen in welchen Herakleitos in verschiedener Beziehung Bogen und Leier zusammenstellt noch eine dritte anzunehmen, und nur wenigstens dass er es werde gethan haben wo von der Zusammenstimmung des mannigfaltigen in der Höhe und Tiefe der Töne die Rede gewesen; denn da macht der Bogen eine zu schlechte Figur neben der Leier. Sondern diese falsche Anwendung kommt auf Rechnung des Redners.

S. 279. Z. 23. der ja auch selbst an beiden Theil hat. Nämlich der Mond nicht am männlichen und weiblichen, sondern an der Erde und an der Sonne.

Ebend. Z. 26. und was Homeros - - - sagt. *Odyss. XII*, v. 305 folg.

S. 281. Z. 3. wie die Schollen. Diese nämlich ohne zerschnitten zu sein sehen fast wie zerschnitten aus, so dass es sich eigentlich umgekehrt mit ihnen verhält wie mit den Aristophanischen Menschen.

S. 282. Z. 20. wie die Arkadier. Das nähere über diese schon in der Einleitung erwähnte Begebenheit in Wolfs Anmerk. zu dieser Stelle. Die Sache erzählt *Xenoph. Hist. gr. V*, 2, 7, und es trifft nahe genug dass die Mantineer in 4 *κώμας*, Mantinea selbst nicht mitgerechnet auseinandergelegt wurden.

Ebend. Z. 34. Pausanias und Agathon. Agathon mag bei seinem Siegesfest etwa achtundzwanzig Jahr gewesen sein, so dass auf einem Verhältniss, worin er der Liebling war, in dem Sinne des Aristophanes wol einiger Spott ruhen konnte.

S. 284. Z. 41. jene alten Händel. Es ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, dass Parmenides im eigentlichen Sinne soll mythologisirt und Händel der Götter erzählt haben; wiewol wir nicht wissen welchen Gang er in dem zweiten nicht der strengen Wissenschaft gewidmeten Theile seines Werkes eingeschlagen hat. Wenigstens konnte Agathon dieses, dass nach Parmenides der Eros erst von jener alles beherrschenden *Ἀνάγκη* hervorgebracht ist, benuzen um das von Hesiodos erzählte in jene Parmenideische Zeit vor der Erzeugung des Eros zu sezen. Der ungenaue Ausdrukk wird dann dem Platon verziehen, der hierüber nicht weitläuftig sein konnte; und man darf hiebei wol keine besondere Absicht voraussezen, als habe Platon den Agathon oder in seiner Person einen Anderen lächerlich machen gewollt.

S. 285. Z. 9. Homeros von der Ate. *Ilias XIX*, v. 92. nach Voss: und eher als das obige ist der Gebrauch lächerlich der von dieser Stelle gemacht wird.

S. 286. Z. 4. die Könige der Staaten die Geseze. Böckh hat mich aufmerksam darauf gemacht, dass gerade diesen Ausdrukk Aristoteles *Rhet. III*, 3, 3. dem Alkidamas als eine bei ihm häufig vorkommende ψυχρὰ λέξις vorwirft. Wüssten wir doch mehr solche Einzelheiten in dem Gebiet dieser Reden.

Ebend. Z. 27. 28. die Hervorbringung alles lebendigen. Dass diese auch ποίησις heisst wie die Dichtung konnte im Deutschen nicht füglich nachgebildet werden.

S. 288. Z. 7. an den Gorgias. Es sind vornehmlich die vielen παρίσα am Ende der Rede, welche dem Gorgias nachgebildet sind — jenes Homerische. *Odyss. XI*, 632 folgd.

S. 296. Z. 25. Eine einführende und geburtshelfende. Eigentlich eine *Μοῖρα* und *Εἰλειθυῖα*, von welchen beiden Göttinnen sich hier gewiss die erste eben so auf die Erzeugung bezieht, wie die leztere auf die Geburt. Es schien aber besser für die Uebersezung die Eigennamen hier zu vermeiden und statt ihrer die Erklärung zu geben. — In dem unmittelbar folgenden wiederholen sich hier mehrere seltene im Phaidros vorkommenden Ausdrükke, wobei die Absicht an jenes Gespräch zu erinnern unverkennbar ist.

S. 298. Z. 15. wie die rechten Meister pflegen. Dies geht unstreitig nur auf die Formel εὖ ἴσθι, und man hätte Unrecht etwas weiter darin zu suchen.

S. 300. Z. 22. nicht mehr dem bei einem Einzelnen. Die auch von Bekker aufgenommene Lesart μηκέτι τῷ ist nun eigentlich schon in denen Handschriften gegeben welche μηκέτ' ἴτω lesen, und das φαῦλος ᾖ von den mehresten Handschriften bestätiget.

S. 301. Z. 39. nicht Abbilder der Tugend. Offenbar soll hier die bewusste auf der Erkenntniss ruhende Tugend von derjenigen, welche nur mit der richtigen Vorstellung zusammen ist, unterschieden werden, und es ist die Rede davon, wie der Liebende in dem Schönen mit der Erkenntniss das unwandelbare Princip der höheren Tugend erzeugt. — Kurz zuvor war die Uebersezung schon in der ersten Ausgabe dem Bekkerschen Text κἀκεῖνο δὴ statt κἀκεῖνο ὃ δεῖ vorausgegangen.

S. 304. Z. 5. jene Kühlschale. Die Uebersezung bleibt bei dieser Bedeutung von ψυκτήρ, und glaubt den Glossatoren nicht, welche nur aus unserer Stelle dieses Wort auch zum Namen eines üblichen Trinkgeschirres machen wollen. Vielmehr ist es so dem Alkibiades und dem Zusammenhange weit angemessener.

Ebend. Z. 18. Denn ein heilender. Nach *Ilias XI*, 514.

S. 306. Z. 37. Denn ihr seht doch. Unrichtige Interpunction hat diesen Saz sehr verdunkelt; nun aber Bekker mit der richtigen vorangegangen ist, habe ich auch kein Bedenken getragen, die Uebersezung die ich vorher nur in der Anmerkung vorgeschlagen in den Text zu nehmen; am meisten Hrn. Ast bewundernd, welcher σχῆμα richtig verstanden, und doch die Worte ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ von dem vorhergehenden absondert, und sie zur Frage zieht.

S. 310. Z. 31. 32. Doch wie er jenes. Homerischer am Anfang abgeänderter Vers, *Odyss. IV*, 242.

S. 311. Z. 24. nach deinem Ausdrukk. Alkibiades hat hier nämlich aus den Wolken v. 361 im Sinn *ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὼ 'φθαλμὼ παραβάλλει* bei Wolf: der aber dieweil der die Augen so stier und die Brust in den Strassen emporwirft.

Ebend. Z. 35. dasselbe sagen. Nämlich noch von einem andern dasselbe was man von dem sagt den man rühmen will.

S. 312. Z. 23. und dem Euthydemos. Dieser Euthydemos kommt auch *Xen. Mem. I*, 2 und *IV*, 2 vor, ist aber, wie Jeder leicht sieht, sehr zu unterscheiden von dem gleichnamigen Sophisten, der ebend. *III*, 1 erwähnt wird und in dem Platonischen Dialog Euthydemos eine Rolle spielt.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: 2,2

Berlin 1857

40.1588-2,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10702004-4